

فصلية ثقافية

67

ربيع 2001

تصدر عن : مؤسسة الكرمل الثقافية
مركز خليل السكاكيني الثقافي - ص.ب ١٨٨٧ - رام الله - فلسطين
هاتف : ٢٩٦٥٩٣٤(٠٢) - هاتف/ فاكس : ٢٩٨٧٣٧٤/٥ (٠٢)
E-mail : editor@alkarmel .org
الكرمل على الانترنت: http://www.alkarmel.org

تصدر طبعة الاردن عن : دار الشروق للنشر والتوزيع، ص.ب ٩٢٦٤١٣
الرمز البريدي ١١١١٠ - عمان - الاردن - هاتف : ٤٦١٨١٩٠/١ - فاكس : ٦١٠٠٦٥

باريس : Mr. S. Hadidi
17, avenue Georges Duhamel
94000 Creteil
France

الاشتراكات السنوية : ٦٠ دولاراً للافراد ١٢٠ دولاراً للمؤسسات (بما فيها نفقات البريد)
ترسل الاشتراكات شيكاً الى العنوان البريدي او حوالة بنكية على حساب المؤسسة
Al-Carmel Cultural Foundation
Arab Bank - Manara branch - Routing number : 49852
Ramallah - Palestine

العدد 67

ربيع 2001

الكرمل

فصلية ثقافية

الغلاف : خالد حوراني
لوحة الغلاف: الشهيد، للفنان نبيل عناني
التنضيد والانتاج والطباعة: مؤسسة " الايام "- رام الله

كُلُّ شيء يعود إلى البداية، كأن «عملية السلام»، الدائرة على نفسها، من أجل تزويد نفسها بالمزيد من عبث الحركة، قد لفظت حقيقتها المراوغة، وأعادت الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي إلى حالته الكلاسيكية المفتوحة على تصعيد لا يستوعبه أيُّ سيناريو واضح.

ليس واضحاً إلاّ أن الشعب الفلسطيني لن يتراجع، مهما كلّفه الأمر، عن خوض معركة الاستقلال الذي يتقدّم سؤالُه الحيويّ أيّ سؤال آخر. فقد بات واضحاً أكثر الآن أن الاستقلال هو الذي يؤدي إلى السلام. وأن «عملية السلام»، الملتبسة الخالية من المضامين الواضحة، قد تؤدي إلى إطالة أمد الاحتلال.

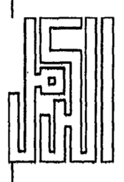
واتضح أيضاً، أن الطرف الإسرائيلي لم يكن معنيّاً بعملية السلام إلا من جانبها الأمني الذي يضمن للاحتلال استمرارية مريحة توفّر له فرصة تطويع الجغرافيا الفلسطينية لتاريخه الخاص.

من هنا، كانت هذه العملية القائمة على تصوّرين متناقضين للمستقبل، مليئة منذ البداية بألغام تهدّدها بالانفجار، وبالوصول إلى مأزق تاريخي يعبّر عن نفسه بما نشهده من صراع يتصاعد.

فلا السيّد الذي عيّن نفسه سيّداً على كل شيء، على الشعب والأرض والوعي، بقادرٍ على فرض هذه السيادة، ولا حتى على الاطمئنان إلى صحّة استقلاله، وإلاّ فما معنى إعلان رئيس الحكومة الإسرائيلية «إن حرب الاستقلال ما زالت مستمرة»؟

ولا مَنْ رُشّح لأن يكون عبداً، هانئاً بالخبز والكلأ، بقادرٍ على الرِّضا بعبوديّة مفروضة أو مختارة...

لذا، كانت الانتفاضات، أمس واليوم وغداً، إحدى وسائل التعبير عن إرادة شعب حيّ يرفض اختيار العبودية، التي وعدته بها عملية تسوية انحرفت عن كل مرجعياتها ومعانيها واحتفظت بمعنى إسرائيلي - أميركي وحيد هو: قداسة أمن الاحتلال.



لقد صعّدت إسرائيل هذا المعنى إلى حدوده القصوى بحربها الشاملة عل الشعب الفلسطيني، على الإنسان والبيت والشجر، في مناخ من الصمت العالمي تقوده واشنطن، لتدريب الضمير الإنساني على التعايش مع قصة موت عادي يُسَمّيه الإعلام الأميركي «العنف المتبادل» لا لشيء إلاّ لتحقيق المساواة النزيهة بين أخلاقيات فعل الاحتلال، المدجّج بأحدث أنواع السلاح، مع أخلاقيات ردّ الفعل، المزوّد بأقدم أدوات الدفاع عن النفس: الحجر والإرادة. فيصبح البولدوزر الإسرائيلي والمنزل الفلسطيني المهدوم نتاج تداخل غامض لفعلين متساويين، ويتحمل القاتل والقتيل مسؤولية مشتركة عن بؤس المصير الإنساني!!!

وهكذا لا يملك «الراعي الأميركي» ما يفعله غير إسداء النصح للإسرائيلي بضبط النفس، ودعوة الفلسطيني إلى وقف العنف! فهل الضمير العالمي هو العاجز عن الكلام؟ أم أن البحث عن فارق عملي بين السياسة الأميركية والإسرائيلية هو العاجز عن التوصل إلى نتيجة تُسَوِّغ الرجاء العربي المعلّق على احتمال ضغط أميركي على إسرائيل، في غياب ضغط عربي على المصلحة الأميركية، في غياب ضغط من الشارع العربي على النظام العربي؟

لقد أصبحت الوساطة هي السلاح الوحيد الذي يحمله النظام العربي في صراع يدور على مصير الشعب العربي الفلسطيني، وعلى ما تبقى من أرض فلسطين التي ما زالت توصف، في الخطاب الرسمي والشعبي، بأنها قضية عربية لا تخصُّ الفلسطينيين وحدهم، ناهيك عن القدس التي تخصُّ العرب والمسلمين.

إن التصفيق للدم المسفوك على الشارع والشاشات، وحثّه على المزيد، والدعاء للانتفاضة بطول العمر، لا يكفي لتمكين البطولة الفلسطينية من تحقيق أهدافها في الاستقلال من جهة، ولتوفير شروط أفضل لعملية سلام من جهة أخرى.

فلا ينبغي لعودة الروح إلى الجسد العربي العملاق، التي لاحت في البداية، أن تكون عودة خاطفة إلى هذا الحدّ.

الفهرست

نقد الصهيونية:

أقواس:

مكتبة



سونيتات إلى أورفيوس

راينر ماريا ريلكه

(في مطلع العام ١٩٢٢ ، وبعد صمت دام عشر سنوات، كتب راينر ماريا ريلكه Rainer Maria Rilke، في أقلّ من شهر، وعلى التوالي، كلاً من مراثيه العشر المعروفة بـ« مراثي دوينو » (باسم القصر الذي بدأ كتابتها فيه والعائد إلى إحدى صديقاته) و« سونيتات إلى أورفيوس » هذه بقسميها الاثنين. بهذين العملين الفخمين منح ريلكه عالمه الشعريّ ذروتين يسود الاتفاق على أنّه لم يبلغ مثيلهما لا في السابق من إبداعه ولا في اللاحق منه. ولئن كانت المراثي العشر (التي قدّمناها في ترجمة أولى في « الكرمل » قبل سنوات، ونقدّمها في ترجمة جديدة في كتاب قادم) تعنى بالقبض على معنى ممكن للتجربة الانسانيّة عبر استنطاق مواظب للألم، فإنّ « السونيتات » تتّجه دفعة واحدة، وبصورة تغني عن الشروح والمقدّمات، إلى شعريّة تتخطّى الانسانيّ وصولاً إلى علاقة سعيدة و« متوازنة » بجميع الأشياء وجميع العوالم. وإلى جانب الغناء (الذي يجد بيانه باديء ذي بدء في الاهداء الى أورفيوس، هذا الذي هبط الى العالم السفليّ بحثاً عن حبيبته أوريديس يستنهضها بأنغام نايه)، يقوم هذا العمل في جانب كبير منه على نقد الحضارة التكنولوجيّة، هذا النقد الذي سيصنع منه هايدغر فيما بعد أحد أهمّ عناصر نزعته « البيئويّة ». كما يشكّل الرقص، كحركة نازعة الى الأثيريّة باجتذاب الثقل الانسانيّ كلّه لا بنسيانه، أحد التوابض الكبرى لهذا العمل المكتوب، كما يشير إليه التنويه الاستدلاليّ، في تأبين راقصة رحلت صبيّة، ضحيّة داء عضال. والموت المبكّر هو بدوره أحد أهمّ « موضوعات » ريلكه. المترجم.)

كُتبت كنصب تذكاريّ لڤيرا أوكاما كنوب Wera Ouckama Knoop، في قصر « موزو » في شباط/فبراير ١٩٢٢.

- ١ -

هي ذي تنبثق شجرةٌ. يا للتجاوز النقيّ !
يا لغناءِ أورفيوسَ ! يا لها شجرةً في الأُذُن !
ثمّ سكَتَ كلُّ شيءٍ. ومعَ ذلكَ فحتى في هذا السّكوت
تولدُ بدايةٌ جديدةٌ، علامةٌ وتحوُّل.

ناسيةً الأوكار والعرائنَ، تخرجُ حيواناتُ السكون
من الغاباتِ الوضّاءة والمحرّرة
فنَفهمُ أنها إذْ تقفُ هكذا صامتة،
فلا عن خوفٍ لا ولا عن مكر

بل لكي تصغي. فالعواء أو النزْب (١) أو الزئير
بَدا هيّناً على قلبها. وهنالكَ حيث
لم يكن لاستقبال الغناءِ غيرُ ملاذٍ بائس،

كهفٍ عارٍ في قلبٍ أكثر الرّغبات عتمة،
عتبتُه الخائرة تهتزّ بعَمَدها كلّه :
شِدْتَ أنتَ لها معابدَ فيّ وسَط السّمع.

- ٢ -

تكادُ تكونُ طفلةً ! إنّها تنبجس
من سعادةِ الغناء والقيثار، الفذّة،
جليّةً وألقةً في براقعها الربيعيّة
وفي أذني هيّأتْ لها مرقداً.

ثمّ نامتْ فيَّ. وكان رقادها كلّ شيء :
الأشجار التي كانتْ أمسِ تفتنُني،
والمحسوس البعيد، والمرج الذي نكاد نلمس،
وكلّ دهشٍ يُقبلُ صاعقاً إليّ.

كانت تُنيمُ العالَمَ. أيّها الإله المغنّي ألا كيف
أكملتَ خلقَها حتى لتكادُ تجهل
طعمَ الاستيقاظ بَدءاً؟ انظرْ: مستيقظةً، هيَ ذي تنام.

أينَ يا ترى موتها؟ أوَ ستجلو هذه الفكرة
قبلَ أن ينفدَ غناؤك ؟
أين تضيعُ إذْ تتركني؟... تكادُ تكونُ طفلة...

- ٣ -

إلهٌ لهُ هذه القدرةُ. لكنْ إنسانٌ
أنّى له أن يتبعَهُ خللَ هذا القيثار الضيّق ؟
شتاتٌ فكرهُ. وما من هيكلٍ مشيّد
لأبولونَ في تقاطعِ طريقين للقلب.

الغناءُ الذي تعلّمنا إيّاهُ ما هوَ محض رغبة
ولا بحثٌ عن مُلْك قد يُدرَك أخيراً.
الغناءُ وجودٌ. وإلهٌ يقدر عليه بدون عسر.
أمّا نحنُ فمتى نكونُ؟ في أيّة لحظة

يُطوّعُ لوجودنا الكواكبَ والأرض؟
أنْ تحبَّ، يا صاحِ، لا يشبهُ هذا البتّة
وإذا ما أجبرَ الغناءُ فمكَ فتعلّمْ

أن تنسى أنك غنّيتَ. هذا يمرّ.
الحقّ إنّ الغناء يكتملُ بنَفَسٍ آخر.
لا شيء سوى نَفَسٍ. نفحةٍ من الله. ريح.

- ٤ -

أيّها اللدنونَ، سيروا أحياناً
في النَّفَس الذي هو عندكم شيءٌ هيّن،
دعوه يتنشر على أوجهكم ؛

وراءكم يرتجفُ، ثمّ يَتجمّع.

أيّها المبارَكون، أيّها المُعافون
يا من تبدون كبداية القلوب،
إبتسامتُكم، التي هي القوسُ والدريئةُ مجتمعيَن،
لها في البكاءِ ألقٌ أزليٌّ أكبر.

لا تهابوا الألمَ : أعيدوا
إلى جاذبيّةِ الأرض هذا الثقلَ كلّه.
ثقيلةٌ هي الجبال. والبحارُ هي أيضاً ثقيلة.

والأشجارُ التي في طفولتكم غُرِسَتْ
صارتْ منذُ زمنٍ بعيدٍ أثقل
من أن تحملوها. لكنِ الهواء... لكنِ الفضاءات...

- ٥ -

لا تقيموا نُصباً. دعوا الوردة
تُزهر في كلّ عامٍ لمجدها وحدَه.
أورفيوس هو هذا. كذلكَ هوَ تحوّلُه
في هذا وذاكَ. ما من حاجة

للبحثِ عن أسماءٍ أخرى. كلّ مرّة
يتعالى فيها الغناء، فهو أورفيوس. يروح ويأتي.
أفليْسَ كثيراً إذا ما أحياناً
عاشَ يوماً أو اثنينِ أكثرَ من جامِ الوردة ؟

أفمَا تُدركون أنّ عليه أن ينفي نفسَه ؟
حتّى لو أشقاهُ وجَعُ الرحيل وحدَه.
بَينا يظلّ كلامهُ مدوّماً هُنا،

يكونُ هو صارَ هناكَ حيث لا تلحقونَه.
في شبكةِ القيثار لا تغلق كفّاه،

وإذ يبتعدُ، فلا يفعلُ سوى أن يُطيع.

-٦-

أهوَ من هنا؟ كلاّ، إنّ سعة كيانه
كبرتْ في كلا العالَمين.
مَن عرفَ جذورَ السّوحر
ضفرَ أغصانها بأكثرَ خفّة.

عندما إلى الفراشِ تأوونَ لا تتركوا على الطاولة
لا خبزاً ولا حليباً؛ إنّهما يجتذبان الموتى —.
أمّا هوَ، فليأتِ، هوَ المعزِّمُ، وليَجمَعْ
تحتَ الأجفان البالغة اللدانة،

بالمرئيّ كلّه انبثاقهم؛ وليكنْ
سحرُ بَقلة الملكِ (٢) والدّروب
صادقاً له كأنقى علاقة.

لا شيء يُفسد عليه الصورةَ الشرعيّة؛
وسواءٌ أمِنَ القبور أو من الحُجرات،
فليمجّدِ الخاتمَ والمشْبكَ والجرّة.

- ٧ -

المديح، أجَلْ! مدعوّاً إلى المديح
كالمعدنِ انبثقَ من سكونِ
الأحجار. يا لَقلبهِ من معصرةٍ فانيةٍ
لنبيذٍ للبشرِ ليس يفنى!

أمامَ الغبار لا ينقصهُ الصوت أبداً
ما إنْ يتقمّصهُ المثالُ الإلهيّ.
كل شيءٍ يصبح آنئذٍ كرْمةً، كلُّ شيءٍ يصير عنباً
نَضجَ في هاجرته البالغة الرهافة.

من عفنِ النواويس الملكيّة

لا يخشى مديحُه تكذيباً
ولا أن يسقطَ عليه من لدنِ الآلهة ظِلٌّ.

بين الرسُلِ هو مِمّن يمكثون،
ومن وراء العتبةِ التي يجتازها الموتى،
يمدُّ كأسهُ المترعة بثمارهِ المديحيّة.

- ٨ -

وحدَهُ المديحُ يوفّر فضاءً
تلجه المناحةُ حوريّةُ الينابيعِ الباكيةِ هذه،
التي تسهر على وَهننا لكي يقفَ
مؤتلقاً على نفْسِ الصخرة

التي تسندُ الرّواقَ وتحملُ الهيكل. —
أنظر! كالفجر حول كتفيها الثابتَتين
يلتمع الشعور بأنّها ربّما كانت
من جميعِ شقيقاتها في الرّوح هيَ الأصغر.

الفرحُ معرفةٌ؛ بَوْحٌ هوالحنين.
وحدَها المناحةُ ما برحت تتعلّم، وعلى أصابعِها الطفليّة
تحسبُ طوالَ الليلِ الألَمَ الأقدم.

ثمَّ فجاةً هي ذي، بعَثارٍ، وتردّد،
ترفع صوتنا في السماء كوكبةً
من دون أن تُربكَ السماء بنفَسها.

- ٩ -

وحدَهُ مَنْ رَفعَ القيثار
وسطَ العتمات،
يقدر أن يُعلي بحَدسه
المديحَ غيرَ المتناهي.

وحدَهُ من تناولَ صحبة الموتى
خشخاشهم،
يقدر ألاّ يُضيع
أدنى نغمة .

غالباً يحدثُ أن يتشوّش
الانعكاس فوقَ البْركة :
فلتَحْفَظَنَّ الصورة !

ليسَ إلاّ في الملكوت المزدوج
تغدو الأصوات
أبديّةً وعذبة !

-١٠-

أنتِ يا من لم تُغادري مشاعري أبداً
أُحيّيكِ، يا نواويسُ عتيقة (٣)
يجتازها الموج الفرِح للأعيادِ الرومانيّة
كمثْلِ أغنيةٍ تتنزّه.

أو تلكَ، المفتوحة على سعتها كمثْلِ عينِ
راعٍ مغتبطٍ في بدءِ استيقاظه،
– ملآى بالصمتِ في الداخلِ، ومزهرة باللاميون (٤) –
ومنها تفرّ الفراشات جذلى ؛

أنتِ جميعاً، يا مَن لا يطالُك الشكّ أبداً،
أُحيّيكِ يا أفواهاً تنفتحُ من جديد
أنتِ يا مَنْ عرفتِ من قبلُ معنى أن نصمت.

أوَ نعرفُ، يا أصدقاءُ، أم ترانا لا نعرف؟
كلا الأمرين تصوغهما الساعةُ التي تتردّد
على محيّا الأحياء.

-١١-

أنظرِ السماء. أما فيها نجمة
«الفارس» (٥)؟ ذلكَ منقوشٌ فينا بغرابة.
هذه الخُيلاء التي تأتي من الأرض. وثانيةٌ أيضاً
تسوطها تارةً وتكبحها طوراً، وتحملُها هيَ.

أما كذلكَ نافرةً فمقموعة
تمضي طبيعةُ الكيان المنفعلة؟ دربٌ
والتفاتةٌ. ومعَ ذلكَ فبعضُ ضغطٍ يكفي.
وثانيةً، الأفقُ. وها أنَّ الإثنتينِ شيء واحد.

لكنْ أهما كذلكَ؟ أوَلا تفكّران
كلتيهما بالدربِ التي تقطعان سويّة؟
بلا اسمٍ يفرّقهما الحقلُ والمائدةُ من قبل.

الوفاقُ الكواكبيُّ خداعٌ هو أيضاً.
لكنْ لنكنْ سُعَداءَ ولو للحظة
إذْ نؤمن بالصورة. وهذا يكفي.

- ١٢ -

لنُحيّي الروحَ، فهي تعرف أن تجمعنا!
ذلك أننا نحيا في الصُّوَر؛
والساعاتُ بخطوها المتمهّلِ لا تفعل
سوى أن تُحاذي نهارنا الحقّ.

نجهل مكاننا الحقيقيّ،
لكنّ أفعالَنا تصدر عن آصرةٍ صحيحة.
الهوائيّات تلامسُ الهوائيّات،
ووحده الفراغ في البعيد يدعمنا...

محضُ توتّرٍ ! يا موسيقى القوى أما بفضلِ
إنهماكاتنا الساهية
أُبعِدَ عنكِ كلّ اضطراب؟

الفلاّح نفسُه، في سَهره وفي كدّه
في الحقل، حيث تتحوّلُ البذرةُ في الصيف،
أبداً لا يكفي. الأرضُ تَهَب.

- ١٣ -

التفاحةُ الملآى والموزةُ والكمّثرى
والكشمشُ... هذا كلّه يتحدّث في الفم
عن الحياة والموت... إنني لأُخمّنُ ذلك
لكنِ اقرأوه على وجه الطفل

عندما يذوقُه. إنّ هذا ليَتصاعدُ من بعيد.
أفلا يصبح في أفواهكم، بطيئاً، شيئاً لا يُوصَف ؟
حيثُ لم يكن سوى كلماتٍ هي ذي تتدافع ثروات
من قشرةِ الفاكهةِ تتحرّر فجأة.

ما تسمّونَهُ التفاحة اذهبوا إلى حدّ قوله.
هذه الحلاوةُ التي تتكثّف بدءاً،
ثمّ، وقد تحوّلتْ إلى مذاق،

تصبح، بوضوح وشفافيّةٍ ويقظة،
شيئاً من الأرض والشمس ومن هنا — :
أن نلمسَها، أن نشعر بها، أن نفرح، يا لَلْعجيبة !

- ١٤ -

نحنُ في علاقةٍ مع الزهرةِ والكرمة والثّمرة.
هنَّ لا يتحدّثْن بلسانِ الفصول وحده.
من الظلمة تنبثق جمهرةُ ألوان
ولربّما كان ما يأتلق فيها هو غَيرةُ

الموتى الذين يصنعون قوّة الأرض
عن نصيبهم منها ما نعرفُ نحن ؟
إنّها من زمنٍ بعيدٍ شاكلتهم
في تعطيرِ الترابِ بنخاعهم المتحرّر.

يبقى أن نعرف إن كانوا يقومون بذلكَ طواعيةً . . .
وإذا كانت هذه الثمرة، هذا الصنيعُ لعبيدٍ مجتهدين،
تُقدِّمُ لنا حالَ امتلائها، نحن السادة

أو إذا كانوا هم السادة، قربَ الجذور ينامون
ويهَبوننا من فائض نِعَمِهم ذلك الشيء
المتراوحَ بينَ القوّةِ الصامتةِ والقُبلة ؟

– ١٥ –

مهلاً . . .، هذا المذاق . . . لكنْ هوَذا تلاشى !
. . .لا شيء سوى موسيقى، صخبٍ خافتٍ، بضع خطوات –:
أنتنّ، يا ساخناتُ، يا فتياتٍ يتلفّعنَ بالصمت
ألا أرقُصْنَ (٦) مذاقَ الفاكهةِ التي نعرف !

أرقُصْنَ البرتقالة . مَنْ على نسيانها يقتدر ؟
كيف تتشكّل في ذاتها وتقاوم
عذوبتَها نفسها . وحدكنّ
ملكتُنَّها . وبعذوبةٍ فيكنَّ تحوَّلَت .

أرقُصْنَ البرتقالة . مشهدُها الأكثر حرارة
إطرحْنَه عنكنَّ، في هواء وطنِه
فليسطعْ ناضجاً . افْضَحْنَ، لاهبات،

أريجاً فوق أريجٍ. ادخُلْنَ في قرابة
مع القشرة التي تتمنّع، هيَ الصافية
ومع العصيرِ الذي يملؤها، هيَ السعيدة !

-١٦-

وحيدٌ أنتَ يا صديقي لِسبَبٍ ما... (٧)
بالأصابعِ الممدودةِ وبالكلام
نطوّع نحنُ العالَمَ رويداً رويداً ؛
ربّما ما هو أضعفُ فيهِ وأكثر خطورة.

مَنْ يقدر أن يضع إصبعه على عِطرٍ ويُرينا إيّاه ؟
لكنّكَ تُحسّ بالكثير
من القوى التي كانتْ تُهدّدنا... الموتى تعرفُهم
وإنّكَ لَتخافُ الصيغة السحريّة.

لكنْ ها أنّ علينا أن نحملَ معاً
الأجزاء والمجاميعَ كما لو كانتِ هيَ الكلّ.
أنْ أساعدَكَ، هذا صعبٌ. خصوصاً لا تغرسْني

في قلبكَ. سأكبرُ بسرعة.
لكنْ أريدُ أن أقودَ يدَ معلّمي وأن أقول :
وقوفاً، هوذا، مرتدياً فروَتهُ، عيسو (٨).

-١٧-

تحتُ هوَ السّلَفُ شبْهُ الضائع
لجميعِ مَن همُ المبنى
الجذرُ هوَ، والنبعُ المخفيّ
الذي لم يروه أبداً.

خوذةُ حربٍ وبوقُ صيد
أحكامُ أزمنةٍ قديمة
رجالٌ في سعارٍ ضدّ أخوتهم،
ونساءٌ كمثْلِ أعواد... (٩)

غصنٌ معصورٌ بإزاءِ غصن،

لا واحدَ حرّ...
واحدٌ معَ ذلكَ ! يرقى... ويرقى !...

لكنْ هيَ ذي تنكسر ثانيةً.
وحدَهُ ذاكَ، عالياً، ينحني
في هيئةِ قيثار.

-١٨-

الجديدُ، سيّدي، هل تَسمعُه (١٠)،
صخبه، هزّته ؟
إنَّ رسُلاً لَبهِ يُبشّرون،
ويمتدحونَه.

لا أذُنَ ستَسلم
في قلبِ الهَيَجان هذا.
لكنَّ الآلةَ هيَ الآنَ
من تُريدُ أن تستأثر بالمديح.

الماكنة، ألا أُنظرْ
كم تتسنّمُ دورَها وتنتقم،
وكم تشوّهُنا وتختزلنا.

إن تكن تستمدّ منّا قوّتها،
فلتعملَنْ، ولتخدمَنْ
بلا احتدامٍ، وبدون ذعر.

-١٩-

عبثاً يتغيّرُ العالم بمثْلِ سرعةِ
تشكّلات الغيومِ،
فكلُّ ما يكتملُ يعودُ ليسقط
في زمنِ الأصول.

أعلى مما يتغيّر ويمرّ،
بأكثرَ سعةً وتحرّراً
يظلّ استهلالُ غنائكَ ويدوم
أيّها الإلهُ الحاملُ القيثار !

ليست المعاناة بمعروفة،
ولا الحبُّ تعلّمناه ؛
وما، في الموتِ، يُبقينا على مَبعدةٍ

لم يُمَطِ اللثامُ عنه . وحدَه
على الأرضِ، الغناء
يُمجّدُ ويُكرِّس .

- ٢٠ -

لكنْ أنتَ، سيّدي، ما أنذرُ لكَ، ألا قُلْ،
أنتَ يا مَنْ علّمتَ الكائنات الاصغاء ؟
ـ ذكرايَ عن ذلكَ النهار الربيعيّ،
ومسائه في روسيا . . . كانَ جوادٌ

أبلقُ هارباً من القرية وحدَه
تلجمُ قائمتَيه الأماميّتَين قُرضة
ليظلَّ وحيداً في ليلِ المروج .
عرْفُه المتوّج آهٍ، كيفَ كانَ يضرب

رقبتَهُ على إيقاعِ هربِه،
في عدْوِه المُعاق بالقُرضةِ بقساوة !
وياّلدمِ الجوادِ، يا لينابيعهِ المتدفّقة !

الفضاءُ، كان هوَ يشعرُ به، وبأيّة حدّة !
كانَ كلّهُ غناءً وسَمْعاً ؛ دائرتُكَ الأسطوريّة
كانت اكتملَت فيه .
أُهبُكَ صورتَه .

-٢١-

الربيعُ عادَ (١١) . الأرضُ
شبيهةٌ بصغيرٍ يعرفُ أشعاراً،
يعرفُ الكثيرَ منها، آه، الكثير. . . لمواظبته
على هذا الدرسِ الطويل، يحظى بجائزة .

كان أستاذُها صارماً . ولقد أحبَبنا
لحية الشيخِ البيضاء .
الآنَ نقدرُ أن نسألَها كيفَ يُدعى
الأخضرُ، والأزرقُ : إنّها تعرفُ، آه تعرف !

يا أرضاً في عطلة، يا أرضاً سعيدة
إلعَبي والصغارَ. نريدُ أن نُمسكَ بك،
يا أرضاً مرِحةً . وسَيفوزُ الأكثرُ مرَحاً .

كلُّ ما علَّمها الأستاذُ، هذا وسواه،
كلّ ما هوَ منقوشٌ في الجذور وفي الأغصان
طويلاً، معقّداً : تروح هيَ وتُغنّيه !

-٢٢-

هائمينَ نظلُّ .
لكنْ مسيرة الزّمن،
عاملوها كشيء هيّن
في قلبِ ما يدومُ.

كلُّ ما يتعجّل
لن يفعل سوى أنْ يمرّ ؛
وحدَهُ ما يُقيم
يُعلّمنا .

يا شبيبةُ ! لا تقذفي

بكامل شجاعتك في السّرعة،
ولا في غوايةِ الطيران.

فالكلُّ راحة :
العتمةُ كما الجلاء،
والزهرةُ كما الكتاب.

-٢٣-

ليس إلاّ عندما يكفُّ الطيَران
عن أن يرقى مسروراً بذاتِه
وبذاته مكتفياً،
سكونَ الأجواء

وعن أن يرسمَ في صوَرٍ خلاّبة
واثقاً متمايلاً ورشيقاً
نجاحَ جهازٍ
صارَ لدى الرياح محظيّاً

ليسَ إلاّ إذا انتصرَ سؤالٌ عن الوجهةِ صافٍ
على الخُيلاء المُراهقة
لآلاتٍ تتنامى،

مدهوشاً فجاةً بالفوزِ الذي أحرَز،
ذلكَ الذي سيكونُ اجتازَ الأقاصي
سيَصيرُ ما بلغَه هو وحدَه.

- ٢٤ -

صداقاتُنا العتيقةُ، الآلهةُ العظماء
الذينَ لا يسألوننا شيئاً، أيَجبُ أن نُنكرَهم
لأنَّ الفولاذَ، الذي نُعالجُ بقساوةٍ، يرفضُ أن يعرفَهم ؟
أم ينبغي أن نبحث عنهم في خارطةٍ فجاة ؟

هؤلاء الأصدقاءُ القديرونَ الذين يأخذون منّا الموتى،
ليسَ يلمسونَ دواليبَنا أبداً.
نُقيمُ موائدَنا ومسابحَنا بعيداً عنهم؛
ورسلُهم البالغو البطء علينا منذُ القديم،

مُسبوقونَ من قبَلنا دوماً. متوحّدينَ، ومن دون أن يعرف
بعضُنا البعض، متّكلينَ مع ذلك على البعض البعض،
لم نعُد لنتبَعَ طرُقَنا في منعطفاتٍ جميلة،

وإنّما رأساً. في المراجل تستعر النار القديمة
وترتفع مطارقُ أكبر فأكبرُ كلّ يوم
ونحنُ قوانا تَخورُ كقوى السبّاح.

- ٢٥ -

أنتِ، يا مَن عرفتُ (١٢) كمثْلِ زهرة
أجهلُ اسمَها، ثانيةً الآنَ أُريد
أن أستحضرَكِ ليروكِ راحلةً
صديقةً فاتنةً للصرخة التي ليس تُقهَر.

راقصةً أولاً، ثمّ بجسدها المتردّد كلّه
توقّفتْ كما لو كان شبابها سالَ في البرُنز فجاة،
محزونةً ومُصغيةً. آنئذٍ من القوى العالية
في قلبها المُحوَّلِ تنزّلتِ الموسيقى.

كان المرضُ على مقربةٍ. ومغزوّاً بالظلال من قبل،
كان الدمُ ينبجسُ مظلماً؛ وكما لو كانَ مظنوناً فيه على عجلٍ
تفتّحَ في ربيعهِ الطبيعيّ.

ومراراً، مقطوعاً بالسقوط وبالعتمة،
راح يلمع ألقُه الأرضيّ. حتى تلكَ الضربة المُرعبة،
التي جازَ بعدَها البابَ المفتوحَ بلا عزاء.

- ٢٦ -

لكنْ أنتَ، أيّها الإلهيُّ، الصوتُ المغنّي حتى النهاية،
تحتَ الهجمة الغاضبةِ للميناداتِ (١٣) المحتقرات،
غطّيْتَ صخبهنَّ بالتناغم، أنتَ الفاتن؛
ومن بين المكتسِحات، بانياً كانَ يصّاعدُ غناؤك.

لا واحدةً استطاعتْ أن تحطّمَ قيثارَكَ ورأسكَ،
مهما ازدادَ سعارهنّ؛ وجميعُ الأحجارِ المسنّنة
التي بها كنَّ يرمينَ قلبَك،
كانت ترتدّ فوقكَ رفيقةً وللإصغاءِ مهيّأة -.

وأخيراً سقطتَ صريعَ مُجونهنَّ الانتقاميّ،
لكنّ غناءكَ بقيَ في السّباعِ وفي الصخور،
في الشجرِ والطيرِ؛ حيثُ ما برحتَ تغنّي.

أيها الإلهُ الضائع! أنتَ، أيّها الأثر غير المُتَناهي!
لولا الحقدُ الذي مزّقكَ وأعضاءَكَ فرّق،
لما كنّا الآنَ هؤلاءِ الذينَ يَسمعون وهذا الفمَ للطبيعة.
هذا الفضاء، فضاء العالم (الذي يخترقه
سالماً صراخُ الطائرِ كما يخترقِ الرجالُ الأحلام)
يدفعون أظافرهم وأظافرَ صيحاتهم.

آه! أينَ نحنُ؟ ما فتئنا منطلقين
كطيّاراتٍ ورقيّةٍ فالتةٍ من خيوطها، ننزلقُ
في منتصفِ العلوّ، مُزيَّنينَ بالوحل.

ومعوَّقينَ بالريح - ألا فلتنظِّم الصارخين،
أيّها الإله المغنّي! وليستيقظوا في الصخب
كالتيّارِ الحاملِ القيثارَ والرأس.

- ٢٧ -

أموجودٌ هوَ حقاً، الزمنُ الذي يُحطِّم؟

متى يُقوّضُ القلعة في الجبلِ الآمن ؟
هذا القلبُ ، العائدُ إلى الآلهة بلا انتهاء .
متى يمارس عليه عنفه الإلهُ الفاطر ؟

أوَ نحنُ إلى هذه الدرجةِ هشّونَ قلقون
مثلما يريد القدرُ أن يوهمنَا به ؟
والطفولةُ ، هذه العميقةُ، الواعدة
في جذورنا ، أتكون فيما بعدُ خرساء ؟

آه، إن شبحَ الزائل
كالدّخان يخترقُ
كلَّ ما ينفتح للقائه بدونِ مكر .

مهما نكن مندفعينَ . فلنا قربَ
القوى التي تدوم ،
قيمةُ مَشغلةٍ إلهيّة .

— ٢٨ —

آه ، روحي وتعالي [٢٥] . يا راقصةً ما تزال شبه طفلة،
أكملي للحظة صورةَ الرقص هذه
ولتكن كوكبةً خالصةً لواحدة من هذه الرقصات
التي نتجاوزُ فيها ، نحنُ المخلوقينَ لنزول،

الطبيعةُ التي تنظّمُ ببلادةٍ، والتي لم تنفعل
وكانت كلّها إصغاءً إلاّ عندما غنّى أورفيوس.
كنتِ أنتِ المنفعلة يومذاك، دُهشتِ قليلاً
عندما، بعدَ تردّدٍ ، شرعتْ شجرة
بالسّيرِ وإيّاكِ بمقتضى السمع.
كنتِ ما زلتِ تُعرفينَ الموضعَ الذي يتعالى فيه
هديرُ القيثارِ ـ؛ المركزَ العجيب.

من أجلهِ جرّبتِ أجملَ خطواتك

وأنت يَحدوك الأملُ في أن تُديري ذات يوم
خطوكَ ومحيّاكِ الصدّيقين صوب العيدِ المُطلق.

– ٢٩ –

أيّها الصديقُ الصامتُ [٢٦] للمسافات المتعدّدة،
انظرْ كيفَ ما يزال نفَسُكَ يُضاعف الفضاءات .
في الهيكل المظلم للنواقيس
كُنِ الرّنين . ما يتغذّى منك

يصبح بهذا الغذاء أقوى .
لُجِ التحوّلَ مراراً . ما هي
تجربتُكَ الأكثرُ إيلاماً ؟
أو تلفي الشرابَ مُرّاً ؟ لِتَكُنْ إذنْ نبيذاً .

في هذا الليل المهول كُنْ
القوّةَ السحريّة عند تقاطع حواسّك،
معنى التقائها العجيب .

وإذا ما نسيَكَ الأرضيّ،
فقُلْ للأرض الساكنة : إنّني أجري .
وللماءِ المُسرعِ، قُلْ : أنا أكون .

ترجمها عن الفرنسيّة وطابقَها مع النصّ الأصليّ : كاظم جهاد

حواشي الشاعر والمترجم (ملاحظة : وحدها الحواشي التي وضعها ريلكه لعمله هذا تحمل هنا اسمه، أمّا ما لم يصحبه توقيعه فهو من وضع المترجم ونقوله في بطون القواميس والكتب) :

(١) : هو صوت الأيّل.

(٢) : بقلة الملك : نبتة ذات أوراقٍ مقطّعة وأزهار صفراء، لها مزايا طبيّة.

(٣) : في المقطع الثاني، إشارة إلى قبور مقبرة «آليسكان» الشهيرة في «آرل» [فرنسا] التي نتطرّق إليها [في كتابنا] «دفاتر مالت بريدس بريغه» أيضاً (ريلكه).

(٤) : اللأميون : نبات عشبيّ من الفصيلة الشفوية يُزرع لزهره.

(٥) : مثلما يحدث في العديد من « مراثي دوينو »، تمثّل نجمة « الفارس » واحدة من نجوم الكوكبة الريلكيّة، أي أنّها من ابتكار الشاعر. وكما أشار إليه الجيلوس في تفسيره لسونيتات ريلكه (منشورات « أوبييه »)، فصورة الفارس بالغة التكثيف ويعوّل عليها ريلكه كثيراً لأنّها تمثّل الاندفاع وتجتذب الكائن إلى المجرّة، كما تعيده، عبر التحام الفارس بمطيّته، إلى شرطه الحيوانيّ الأساسيّ. وكما يعيش الفارس والمطيّة تواتراً قائماً على التلاحم والافتراق، عبر المنعطف الذي يمثّله الاختبار، فكذلك هي علاقة الإنسان بكلٍّ من شقّي كيانه، الجسد والروح، الشعور واللاشعور، تارةً يهمزه، وطوراً يُطوّعه.

(٦) : يجعل ريلكه من فعل الرقص في دعوته هذه فعلاً متعدياً. فلا نرقص للبرتقالة بل « نرقصها ».

(٧) : هذه السونيتة تتوجّه إلى كلب. ويقيم تعبير « يد معلّمي » العلاقة مع أورفيوس المحدّد هنا باعتباره « معلّماً » للشاعر. والشاعر يريد أن يقود هذه اليد لتُبارك أيضاً الثقة غير المتناهية والوفاء اللذين يُعرب عنهما الكلب. وشأن عيسو إلى حدٍّ ما، فهو، أي الكلب، لم يرتدِ فروته إلاّ لينالَ قسطه من الموروث البشريّ من السعادة والمعاناة، هذا الموروث الذي لا يعنيه في حقيقة الأمر (ريلكه).

(٨) : عيسو (انظر « سفر التكوين »، ٢٥ وما يليه) هو ابن إسحق والشقيق البكر ليعقوب. ولدَ « أصهبَ اللون كلّه، كفروةٍ من الشعر »، وتنازل لشقيقه عن بكريّته (حقّه في خلافة أبيه باعتباره هو الابن البكر) مقابل صحنٍ من العدس كان أخوه طبَخه.

(٩) : جمع « عود »، الآلة الموسيقية المعروفة.

(١٠) : هنا يبدأ ريلكه نقده للحضارة التكنولوجيّة الذي سيعود إليه في سونيتاتٍ تالية، داعياً إلى إخضاع الآلة الى حاجاتنا في العالم، ضمن موازنة بين حدة الاندفاع وضرورة الاعتدال، موازنة تظلّ تمثّل في رأيه سرّ الخلاص. ويُفيدنا شارحو الشاعر انّ منطقة الفاليه السويسرية الجميلة التي أمضى فيها الشاعر آخر سنواته، كانت استضافت محطّة « توربينات » اقيمت بالقرب من القرية التي كانَ يقيم فيها الشاعر، وقد يقيم هذا المعطى وراء إلهام هذه السونيتة.

(١١) : هذه الأغنية الربيعيّة الصغيرة بدتْ لي كمثل « أداء » لمعزوفة راقصة رائعة سمعتُها مرّةً في راوندة (جنوب إسبانيا) يغنّيها أطفال الجوقة في الكنيسة. كانوا يغنّون نصّاً أجهله، ترافقهم آلتا المثلّث والطبلة (ريلكه).

(١٢) : تتوجّه هذه السونيتة، وسونيتاتٌ أخرى في القسم الثاني، إلى الراقصة الراحلة ڤيرا.

(١٣) : هنّ الماجنات اللاّتي تقول إحدى صيغ أسطورة أورفيوس إنّهن هجمنَ على هذا الإله المغنّي ومزّقنه بالحجارة إرباً إرباً، وذلك غيرة من غنائه.

(١٤) : « القارن » أو « وحيد القرن » هو حيوان أسطوري بحجم الحصان كان الأقدمون يفترضون له قرناً في وسط الجبين. راجع أيضاً الحاشية التالية لريلكه.

(١٥) : دائماً، كان العصر الوسيط يجمع وحيد القرن بالعُذريّة، فهذا الحيوان الأسطوريّ، غير الموجود في نظر غير العارفين، ينالُ وجوداً ما إن يظهر في « مرآة الفضّة » التي تمدّها له العذراء، أو ما إن يظهر « فيها » (في العذراء) كما لو في مرآته الثانية، التي هي بصفا، الأولى وحفاوتها (ريلكه).

(١٦) : وردة الأقدمين هي شقيقة نعمان بسيطة حمراء وصفراء، بلونَي الشعلة. ما نزال نراها أحياناً في حدائق « الڤاليه » السويسرية (ريلكه).

(١٧) : الحَمَل (الرمزيّ) في البيت الرابع هو هذا الذي لا ينطق إلاّ بالرجوع إلى نصّ مخطوط على يافطة (ريلكه) .

(١٨) : هذه قطعة مُفارقة، فريلكه يدعو القضاة والحاكمين إلى عدم التبجّح بكون المقصلة، كأداةٍ للإعدام، قد اختفت، لأنّ أدوات أخرى ما فتئتْ تُخترَع في العالم. ثمّ يعود ويؤكّد أنّ ما تستلبه المقصلة من الحياة، تقوم الحياة باستعادته « من بابٍ آخر»، في سياق للتجدّد لا يعرف انقطاعاً.

(١٩) الإشارة هنا إلى طريقة للصيد قديمة. ففي بعض مناطق « الكارست » [اليوغوسلافيّة]، كان الصيادون يجتذبون حمائم المغارات البيضاء بأن يعلقوا في الكهوف، ببالغ العناية، خرَقاً بيضاء يهزّونها بعد ذلك بطريقة معيّنة لإفزاع الطيور وإخراجها من أعشاشها ومخابئها، حيثُ تُقتَلُ فورَ خروجها (ريلكه).

(٢٠) : يبرّز ريلكه هنا الصيد من زاوية معيّنة، ويرى أنّ هذا الأمر المُرعب يشكّل جانباً من عتامة مصيرنا البشري.

(٢١) : في الميثولوجيا اليونانيّة، يُغرَم أبولون بالحوريّة « دافنيه »، فتتحوّل هذه، هرباً من ملاحقته، إلى شجرة غار.

(٢٢) : سلسلة مرتفعات في إيطاليا.

(٢٣) : هذه السونيتة تخاطب القارئ (ريلكه).

(٢٤) : هنا نجد « مُقابل » أغنية الربيع الصغيرة في السونيتة الحادية والعشرين في القسم الأوّل (ريلكه).

(٢٥) : هذه السونيتة موجّهة إلى ڤيرا (ريلكه).

(٢٦) : موجّهة إلى صديقة لڤيرا (ريلكه) . إضافة من المترجم : ومع ذلك، فالشاعر يصوغ ضمير المخاطب على التذكير ("Freund" : « صديق » بالألمانيّة)، ليمنح الخطاب صيغة أكثر شموليّة . فالإنسان عموماً هو المخاطب من وراء صديقة الراقصة.



ضربة شمس

زكريا محمد

الحصادون

- من أنتم أيها السائرونَ في الدروبِ الوعرةِ،
ينزف العرق من أبدانِكم؟!
• نحن حصادو التلالِ المنحدرة
مضينا عند الفجر
وحصدنا الريحَ
والوقتَ
والهلوساتِ التي طلعت على وجهِ الأرض كأعشابِ السافانا
آه ما أعجبه حصيدنا !!
ولو أنّ الليلَ لم يهبطْ سريعا
كنّا حصدنا بمناجلنا
الصمتَ
والموتَ
والحجر
وهبطنا إلى الماء
كي نحصدَ موجته ورجفتَه
وذلك كي يكونَ كل شيء كاملا...
كاملا وأكيدا •

٢٠٠٠/١١/١٦

الأعمى وكلبه

لكل امرىء كلبه ويوم عماه
وهدف حياته أن يجمع بينهما
وثَمّ أناس تربض كلابهم بسلاسلها بين أرجلهم
لكن عماهم لا يطل أبدا
وهناك من يأتي عماهم
بعد أن تهجرهم كلابهم

والسعيد
من يكون كلبه ليوم عماه
ويوم عماه لكلبه
وهو بينهما لعبة للعتمة والنباح.

١٩٩٩/١١/٢٨

الأغنية المرحة

إذا بدأ صباحك بأغنيةٍ مرحةٍ وساذجة
وحاولت أن تنساها
فعلقت بك وكررتها إلى ما لا نهاية
فخذ حذرك
لأن الأمر مقلق وخطير
فهنا بالضبط،
هنا،
تبدأ العثرات والنوبات القلبية والطلقات التي تصفر خلفَ الظهر
فما الأغنيةُ الصباحيةُ المرحة
سوى اللمسة الأخيرة في الكمين
آه، لا تستهن أبداً بأغنية الصباح
كما استهان قيصرُ بالنبوءةِ العابرة عن الخامس عشر من آذار المشؤوم
فالموت ذاته يكمن خلف هذه الأغنية.

١٩٩٩/٢/١٣

عين أريحا السرّيّة

مثل عينٍ سرّيّة
تقبع بين الأنقاض نجمةُ قصرِ هشام
كي نرى عبر أشعتها الستة الحجرية
كيف يهلك العالم بالزلزال

العالم لا يولد
العالم يهلك
حين تنظر إليه عبر العين السرية لأريحا •

آذار ١٩٩٩

الطريق

طريق إلى الماءْ
ظلتُ أعبره إذ غابت الشمس
أو هتكتني النجومْ
وما كان قصدي السباحة
أو كان قصدي الصلاة
بل كنت أرغب أن أبصر الماءْ
معتماً مثل عين الضريرْ
طريق وَعيرْ
في غيره كان مرّ الحصيف
ومرّ الغريرْ
لكن روحي،
عرجاءَ
كأباءَ
ظلّتْ تدافعني
وتدفعني عنوةً
عبرَ وحشةِ هذا الطريق •

١٩٩٢

رعاة النوم واليقظة

رعاة الظهيرة يغفون في الظلّ
أغنامهم تتجوّلُ من حولهم
وترعى لحاهم
وما يتهيأُ في نومهم من نباتْ

رعاة الظهيرةِ في الشمسِ
أغنامهم تتبخّرُ من حولهم كالمياه
وهم يَبترونَ العِصيَّ
لكي تُنبِشَ الكمآتْ .

بيت

بيتٌ
كي يَسحَّ الزيتْ
كيما تُدخّن شمعةٌ
وتُبيت ما بين الشقوقِ الروح
وفي الشقاقِ علاقةُ الأبناءِ والآباءْ

بيتٌ
كي يُطِلَّ من النوافذ عَرْقَدُ الأعداءْ
بيت واطئٌ
كيما نكون على مسافةِ خطوةٍ من تربةِ الأمواتْ
بيتٌ
كي يحلَّ الصمتْ .

١٩٩٢

سرّ الوردة

لا أنا
ولا أنتَ
ولا الريح
عرفنا سرَّ الوردة

•

تمددتْ بعيداً على الشطّ:
عاريةً
وشريرةً
كي يلعقَ العجل الأزرق قدميها

تركنا، نحن الصيّادين العراة، كل شيء وجئنا من أجلها
طوّفنا من بعيد حولها:
شِباكنا مقطّعةٌ
وزوارقنا مخلّعة

لكن لا أنا
ولا أنت
ولا الريح
عرفنا سرّها

الريح تحطّمت مثل واجهةٍ زجاجية
وأنا هويتُ على سبعةِ أسْيُفٍ منصوبةٍ حولها في الرمال
أما أنت
يا أخي
يا ثالثنا
أيها الصياد الناجي
خذني في الزورق المخلّع
واحفر لي قبري في المياه •

١٩٩١

الدّلول

عتمة صُلبةٌ
وصحارٍ مقطّعةٌ بالعواءْ
والسماء
طبلةٌ
وأنا فوقَ ظهر الدّلولْ

ناڕٌ على تلةٍ
– من أنار على تلّةٍ عاره؟!–
ونباح رتيبٌ قفّرَ الليل
وأنا وذلولي
نُهَوِّم في آخر الفقرات
ونُسْلِم أرواحنا لفخاخ الضياء.

١٩٩١

صور

الشهداءُ في الالبوم
غريبونَ غريبون:
سوالفهم طويلةٌ
قمصانُهم مزمومةٌ
وبسماتُهم غريرةٌ
حتى كأنهم سقطوا بضربةِ شمس

الشهداءُ في الالبوم
بعيدونَ بعيدون:
يقفون حيارى
وبلا حيلةٍ
حتى كأن عدسة «زوم»
هي التي قتلتهم
ورمتهم عند الأفق.

اسم

من كان بلا اسمٍ
سيُبرى له اسمٌ
ومن كان بلا فمٍ
سيُفتح له فمٌ بالسكّين.

سفر

لكلٍّ واحدٍ لعنته وبغلته
يَعْشِبُ لهماً في سفره
وينام – حين يحلُّ ليله – بينهما •

٢٠٠٠/٢/٢٣

دخان

مارين ببيوتنا
ما صعدنا درجا
ولا فتحنا بابا
توقفنا لحظة فقط
كي نتلقى صرخة من النافذة :
- هل أحضرتم لنا الشموع ؟
• لا ، لم نحضر نورا ولا دفئا
لم يكن لدينا الوقت
وقتنا كوموه في الساحات مثل الهشيم
ثم جاء من بيده الثقاب . . .
وغطى الدخان–دخان أيامنا–الأرض والسماء •

٢٠٠٠/١١/٢٦

رسالة غامضة

آه أيها الذهب
آه أيتها الفضة

يا معدني الشمس والقمر الحبيبين
لا ترنّا في لجوم الخيل وسرجها
لا ترنّا بعد
كي لا تتشوش أسماعنا
فنحن في ليلة البدر المخيفة هذه
ننصب راجفين آذاننا
في انتظار همسة قادمة من نجم بعيد •

٢٠٠٠/١١/٢٦

عميان

لنا طريقتنا في معرفة الأشياء:
نلمس باليدين الحديد البارد
لنضمنه إلى صفوفنا
ونطفئ الشمعة
كي نبصر وجوه أحبتنا

آه ما أصعب أن تكون أعمى
فأنت ترمي ذاتك في الأشياء لكي تفهمها •

٢٠٠٠/١١/٢٦

ماس

ثم في الحجر
نار
وصرخة
وعصفة ريح
لذا أمشي قرب السلاسل الحجرية حذرا موسوسا
صارخاً: لا تغتروا بالطحلب الآمن على الحجارة
فطرقة واحدة بالحديد على ظهر الحجر
وسوف ينفجر في أيديكم الخرقاء فص الماس •

٢٠٠٠/١١/٢٦

كلاب وافكار

للبدوي أفكار غريبة
تخرج من دماغه وتقعي أمامه
وهو يُصفر لها
ويرمي العصا لتحضرها
فتقول في دواخلها :
ياله من رجل غريب يظن الأفكار كلابا !!
غير أنها تركض، متواطئة، وتحضر العصا
كي لا ينكشف أمرها

هو لا يقدر أن يدبّر أفكاره
إن لم تنبح وتبصبص بأذيالها
وهي تقبل باللعبة
مدركةً أن فكرة البدوي لا تتجسد إلا في كلب أو حصان
ولأن الخيل تعلك شكمها في الاصطبلات الملكية
فان الفكرة مرغمة على أن تكون كلبا لا غير •

٢٠٠٠/٣/٢١

ضربة شمس

وُلدنا من ضربةِ شمس،
من ضربةِ منجلٍ في الهواء،
ومن ضربة قرنٍ على حجر.

رمينا المشيمة للكلب
ورمينا أرواحنا في الوحشة .

نهضنا على رُكبٍ مرضوضة
نهضنا نهوض من يخشى أن لا ينهض أبدا .

خَيّطنا مثل نساءٍ فقيراتٍ
شفاهنا على الصمت .

جُنُباً إلى صلاة الفجر
جُنُباً إلى الوردة
جُنُباً إلى ذكريات طفولتنا .

الرّمل عَلّتنا
والرملُ عليقُ خيولنا .

طَلَعنا عليه لُهّثاً
ونزلنا عنه لُهّثاً .

ولا دليل لنا على أسمائنا
سوى حرفٍ غير معجوم
لا دليل لنا على آبائنا
سوى صمت الكلاب على الباب .

عَلِقنا بخيوط أحذيتنا
بشَعرِ حواجبنا
وباذيال مذنّباتنا .

أقعينا كالكلاب أمام الباب
أقعينا قانطينَ أمام الوردة .

والوردة ذبيحة ظهيرة

بديداً كان طحيننا
وحديداً كان يأسنا في أصابعنا .

خلٌ عنا لكي تعرفنا ظلالنا
خلٌ عنّا لكي تَنبُتَ لنا أظلافُنا .

جرسٌ كبير فوقنا
جَرسٌ واسعٌ مُلحاح يُضيِّعنا .

نُصلّي كي نُسكت الجرس العظيم في شفاه موتانا .

خذنا من أيدينا
من خواصرنا، ومن تحت أثدائنا
فنحن إخوةٌ فترةٍ وحريق .

هذه إصبعنا مبلولةٌ كي نتقرّى ريحنا
هذه إصبعنا مجروحة من كثرة أسئلتنا .

لعبنا بأسمائنا
بعُرى أزرارنا
وسُقْنا صلواتِنا كالخنازير أمامنا .

ربطنا حميرنا بأرجل أطفالنا
ربطنا الخريف بالصيف لكي تهدأ رعشتنا .

نادنا من وراء حُجُراتنا
نادنا بصوتٍ فضّاحٍ يَكْسِفُنا ويُعرِّينا
نادنا بصوتٍ يَهتكُ بُوصَنا وخَشَبَنا .

أَمَّ بنا كي نصلّي صلاةَ ثِقَلٍ
أَمَّ بنا كي تعتدلَ أرواحنا .

هبيدٌ غداؤُنا
وصخرٌ عشاؤُنا
وصمتنا يتدفّقُ كدمِ العادةِ بين أرجلنا .

نُصلّي كي نُفتِتَ حصى كلانا

نُصلّي كي تَبُلَّ فتيتنا لعشائنا .

ولا حصانة للحصاة
ولا للوردة
فالكلُّ تحتَ الرّعدة .

وُلدنا من انقلاب شفةٍ
من انقلاب جَفنٍ
ومن ضربةِ قرنٍ على حجر•

١٩٨٨-١٩٨٧



قبل أن يبرد الياسمين ، بعدما تفتحت الوردة

جهاد هديب

قلب مقضوم

إلى علي .. علي سَقر

لي جراةُ خائفٍ؛
لي وجهُ غريقٍ وصوتُه .

رأيتَ
قبضَتي تُمسكُ بثوبها لأول مرةٍ
فأشَرْتَ إلى صخرةٍ ثُكِلتْ ببردى
وإلى أشجارٍ
طردتْ يماماً

بينما تَعْهَدُ إليّ
أنْ أتْرُكَ دمشق
من جهةٍ خطأٍ .
فالياسمينُ ليس أكيداً
حلمُها به

بدا قاسيونُ تُفّاحةً انقضَمَتْ
حين أكَلَتْ آخرَهُ الغيمات

طَلَعوا من ظلٍّ خفيّ

طرأوا
على الغرفةِ من قبْلي
ثم ذابوا .
لا طيّة لهم في سريرٍ
كأنَّ غفوتهم على جناح أرق ،
لذلك أحببتُهُم ملائكةً
وأحْبَبْتُ المشيَ
بين أسرَّتهِم.

لها وجهُ دمشقَ أمي
تعهَّدَتْني باخوةٍ وَلَدَتْهُم في الطريق ،
طلعوا من ظلٍّ خفي
وخَلَطوا صوتي ببكائهم
ثم أخذوا من خطوتي
وَقْعَها في الأرض .

إنّي
الخفيفُ
كأنما أحيا منامَ سواي .

جيءَ بي إلى حياةٍ
تحدثُ في المرايا
فلا أُحسِنُ تذكّراً أو نسيانا

صفّقتُ ، لا أدري لماذا

عتمةٌ
تحضنُ الليلَ أكثرَ
كأنّها التي ولدَتْه
كأنّها التي أرضعتْهُ من ثديها حتى
اسوَدَّ .
حين بَلَغْتُ آخرَه
رأيتُ حبيبتي كلَّها
بيضاءَ عاقرَ لا تلدُني .

على غفلةٍ صفّقتُ
لا أدري لماذا
كأبله يرى الشجرة
فيدركُ المرآة .
قُلتُ :
الملاكان أنا
أخرجُ إلى أمري ،
فأُمطرُ دمشقَ ملحاً قبل الصبح
ثم أقلبُها مرةً أخرى

صفّقتُ ثانيةً
لا أدري لماذا
وألقيتُ حجراً وراءَ سياج

تسقطُ ريشةٌ من أعلى

ولَوْ فجاةً
أضاءَتْ جبهتُكِ
ذاك الجانب من العتمة ،
لقد جاءت سحابةٌ
شَغَلَتْني بِرِسْلِها

أنا البعيدُ عني
أراكِ في الذي مضى
تُشبهينَ أيقونةً
لما تصدّع الجدار
الحقيبةُ إلى كتفي .

لا بيتَ سوى الثلج
وأذهبُ في نومي
مثلما تسقُطُ ريشةٌ من أعلى
ما أن تَسْكُنَ إلى أرْضٍ
حتى أَنتَبِه
فأتبعُ قلبي كعبدٍ أعرجٍ،
أخافُ من تَعَبي
وأبتهجُ لسيدي
كلما وَقَع

على شِبْهِ الرغبةِ بها

تظلُّ
تمرضُ بي،
كلّما تذكّرتُ بردى
رَشَحَتْني من جسدِها
كعرقٍ باردٍ .

بعد حينٍ
تتخفّى في ثيابِ الملكة .
سوف تورِفُني شَجرةُ حنّائها
ثم تندلعُ فيّ
دمشقُ
وإنْ ساءتْ طواياها
هي
الصدفةُ التي انتظرتْني تِسْعَ مدنٍ
كي أولدَ ،
هي
الرغبةُ أيضاً
لا سواي
إلهُها
لا سواي
ألوهيّتُها

عمّان



سأكون بين اللوز ...

حسين جميل برغوثي

بعد ثلاثين عاماً أعود إلى السكن في ريف رام الله، إلى «هذا الجمال الذي تمت خيانته». نفيت نفسي، طوعاً، عن «بدايتي» فيه، واخترت المنفى، وأنا ممن يتقنون «البدايات»، وليس «النهايات»، وعودتي، بالتالي، «نهاية» غير متقنة.

كان القمر بدراً، والهواء صقيعاً في جنائن اللوز حول بيتنا وأنا أتجول بين الظلال وأتأمل في هذه «النهاية». أرجعني إلى هنا مرضي بالسرطان، ووجع في أسفل الظهر مستمر إلى حد الملل. والملل، كما قال عنه كيركيغارد، «مرعب الى حد لا يمكنني عنده ان أصفه إلا بالقول بأنه مرعب إلى درجة مملة». والمرض، عندي، وجهة نظر في الحياة.

لم يعد لي من مكان في كل هذه «الانتفاضة» إلا التردد، بشكل ممل أيضاً، على مستشفى رام الله، فهو الآن كعبتي أو حائط مبكاي الأخير. هناك متسع لي بين الولادات الجديدة في الطابق العلوي، وبين ثلاجة حفظ الموتى تحت. أعني بأنني معاق تماماً، وأطوف على حافة الأحداث، في ضواحي الأشياء. مثلاً، في ممرات المستشفى الغريبة، ممرات تسكنها كائنات بقبعات خضراء وأردية خضراء، خبيرة في «التشريح»، تمشي وراء عربات عليها مخدرون لم يفيقوا بعد، أو لن يفيقوا أبداً. وفي باب غرفة الطوارئ تتدفق سيارات إسعاف عليها رسم هلال أحمر كالذي كنت أراه خلف الجبال، وجرحى وشهداء، وأنا تائه أسأل عن دكتور أمراض الدم. فترد ممرضة متوترة: «نحن في حالة طوارئ، ألا ترى؟». فأدرك أنني شخص زائد عن الحاجة، مريض متطفل يمشي نحو مصيره وحده،

بهواجس فردية، لست « زائراً »، ولا « معافى »، ولا جريحاً ولا على وشك الشهادة. بل « مريضاً عادياً »، أي لفظة حائرة بين قاموسيّ الموتى والأحياء، بين الولادات الجديدة في الطابق العلوي، وبين ثلاجة الموتى في الطابق السفليّ. بماذا يشعر كائن قدره أن « يراقب »، ممنوع عليه « التدخل »، ويشم رائحة الأدوية، بدل الزعفران، بين طابقين؟.

هذا ما أرجعني إلى الريف، إلى جمال سبق وخنته، رجعة غير محكمة الحبكة.

كنت أخطط للعودة من زمن. فزرت جبال طفولتي، ليلاً. كان القمر كاملاً، والصمت شاملاً، بين خرائب « دير » قديم ومهدم، في قمة جبل بعيد عن القرية. وقفت هناك أتأمل البدايات والنهايات. فجأة حدث شيء غريب فعلاً. سمعت صوتاً يشبه بالضبط بكاء طفل صغير، يأتي من جنائن التين والزيتون المقمرة، وقف شعر رأسي من الذهول، وحدقت في تفاصيل الظلال، والصخور البيضاء، ولم أر أحداً، بدا الصوت وكأنه يأتي من كائن لا يرى في هذا البر الواسع.

مشيت نحوه بحذر، خائفاً ومندهشاً، فواصل بكاءه، ولكنه كان يبتعد كلما اقتربت. أسرعت ولم أصله. قطعت عدة جنائن وكان لم يزل بعيداً عني بنفس المسافة. رجعت من حيث أتيت، وقلت بان هذه جبال بها شبه الجنون، أو مسكونة بالجن، أو مختلفة، ببساطة. ولكن الصوت لحق بي، واقترب إلى حد محرج ومخيف. حملت عصا واتجهت إليه، وأنا لا أرى غير شجر قصير مقمر. كان في الحقل الأول، ولما وصلت بدا وكأنه يأتي من الثاني، واحترت تماماً. فكرت بأن هذا قد يكون « ضبعاً ». ولكن ليس لضبع صوت بهذه الرقة، بهذا الحزن، والطفولية، والشعور الماورائي. على كل، قد يكون « ضبعاً ». والضبع يخشى من النار، ويهاجم المنفردين مثلي، وقيل بأنه يرشق بوله على وجه الضحية كي يتخدر حسها بالأشياء. أخرجت علبة كبريت من جيبي، ورجعت نحو خرائب الدير، ووقفت هناك أفكر.

كانت أمي يتيمة، وعاشت زمناً ترقص وتغني في مواسم فلاحي المنطقة. وتبناها عم لها يدعى « قدورة »، شيخ عملاق وصلب، كان يسكن مع أخيه، على ما أعتقد في هذا « الدير »، وكانا قاطعي طرق مسلحين، أيضاً. إن اختفت فرس أو بقرة قالوا إنها في « الدير الجوّاني »، ولم يجرؤ أحد على الذهاب إلى هناك.

في ذات ليلة كان راجعاً إلى الدير على ظهر حماره، ورجلاه تتأرجحان فوق الطريق المقمرة، فلقفت قدمه اليمنى أفعى « زعراء » (قصيرة وملونة وسامة جداً). نزل، وقفز قفزات متوالية قبل أن تفلت قدمه من نابها، ووصل الدير منهكاً، ومات هنا، حيث أقف، ربما. كانت أمي تقسم لي، وأنا طفل، أنها رأت نفس الأفعى « الزعراء » تطير فوق الجبال المقمرة وتزغرد لأنها قتلته. ومرة قالت بأنها أفعى لها قرنا ثور هرم، ويتحرك العشب اليابس من زفيرها، وتدعى « أفعى القصبة ».

خطرت ببالي « ذاكرة المكان » هذه، وأنا واقف فوق الخرائب. غرباً، في قمة جبل مغطى بغابات صنوبر وسرو وبلوط، تشع أضواء النيون من مستعمرة إسرائيلية تدعى « حلميش »، عندهم، و « مستعمرة النبي صالح »، عندنا، أضواء باردة، وكاشفة، ومحاطة بأسلاك شائكة. وبدت المستعمرة معلقة في الفضاء، ربما بسبب الضوء أيضاً، ولم تلمس الأرض، ولا التاريخ، بعد.

ماذا يرى مستعمر جاء من روسيا أو أستونيا، ربما، قبل سنة فقط، حين يفتح الآن شباكه، ويحدق في نفس هذه الجبال التي أنا فيها؟ ماذا يرى، أو يدرك من هذه الجبال التي تسبح في تاريخها وتبزغ منه؟ لن يرى، حتماً، الأفعى الملونة التي تطير وتزغرد فوق الخرائب، ولن يسمع هذا الصوت الذي يبكي، ولا هذا السر الذي يجعل حتى مصاباً بالسرطان يمشي فيها في الواحدة ليلاً! لن يلمس التاريخ، ولو كان عرافاً، ليس تاريخي أنا، على الأقل، ولو كان إلهاً.

وأنا واقف فوق الخرائب تلك، شعرت بفرق شاسع بين نوعين من «الضوء» : القمر والنيون في المستعمرة. كان الأخير مرتباً، ومهيمناً، حاد البياض، منتشراً حتى وراء الأسلاك الشائكة التي تعزل كل مستوطنة عن محيطها، أشبه ما يكون بـ«رؤيا مسلحة»، باحتلال بصري، ومعمار ضوئي لدولة تهذي حتى في منامها برؤى مسلحة ومضاءة بالنيون. وبدت المستعمرة كلها كتاباً في النفس أيضاً: في العلاقة بين «القوة» و«الضوء»! لم يدرس أحد، بعد، العلاقة بين القوة والضوء!.

وبدا لي بأنني أرى «ذاكرتين» معاً : ذاكرة الأفاعي التي تزغرد وهي تطير، وذاكرة من رؤى وأساطير مسلحة تحلم بإبادة الأفاعي. (أولم يقل إسحق شامير، رئيس وزراء إسرائيل السابق، في الإنتفاضة السابقة، بأن العرب «أفاع»؟). وبين الذاكرتين، ذاكرة الضحية وجلادها، ما يشبه الوادي، أو «الهوّة»، صدع عميق ما، وأنا واقف على شفير هذا الصدع اللامرئي. هل يمكن لهذا الصوت الغريب الذي يشبه بكاء طفل صغير في هذا البر المقمر أن يكون قادماً من أعماق الصدع؟.

لما رجعت إلى بيتنا سألت خالاً لي، أكبر سناً مني، وذاكرة، عن الصوت قال : «هذا صوت حيوان صغير يدعى الـ«غريريا». كانوا قديماً يطاردونه بكلاب الصيد والبنادق، ولحمه لذيذ، والآن انقرض تماماً. ربما أنك سمعت صوت آخر غريرياً في هذه الجبال!». قلت لنفسي : لا، رأيت غريريات أخرى كثيرة في مستشفى رام الله، كن يلدن ويولدن في الطابق العلوي، فوق، أو يحفظن في ثلاجة الموتى، تحت، لكن رأيتهن...

* * *

أدمنت العودة نحو الدير الجواني، وكأنني مأخوذ بالوقوف في مهب ذكريات أهلي القدماء هناك، وأحاول تركيب «بداياتي»، من «نهاياتهم». مثلاً، كنت أحاول أن أتخيله، عمها، «قدورة» هذا، واقفاً فوق سطح الدير، مشرفاً على أودية عميقة ومقمرة، وعلى جنائن متدرجة، محروثة ومزروعة، وهو يعزف على ربابته. حلفت لي أمي بأنهم كانوا يسمعونه من القرى المجاورة والبعيدة. أتخيله وقد علق فوق كل جدار من جدران الدير الأربعة بندقية، وصعد الدرج الحجري الضيق، وفرد عباءته تحته وبدأ بالعزف. لا أحب الربابة، بل الناي، وأحاول أن أتخيله، قاطع الطرق هذا، وهو يعزف الناي!.

قيل إن في القصب سراً إلهياً، كان الله سبحانه قد أودعه في صدر النبي محمد، ولم يستطع النبي تحمله فباح به إلى علي بن أبي طالب، وأمره أن لا يبوح به لأحد. ولم يستطع علي تحمله، أيضاً، فذهب إلى واد عميق وبعيد وباح به لقصب ذلك الوادي. من يومها وكل ناي من القصب تصدر عنه نغمة هي سر إلهي ممنوع لفظه بالكلام. وحزن الناي، كما يقول مولانا جلال الدين رومي، حنين الخشب أو القصب الذي صنع منه إلى غاباته الأولى التي قطع منها، إلى «أصله»، أو «واديه الأول».

فإلى أي أصل كان يحن قدورة هذا؟ وإلى أية بدايات؟.

* * *

من حيث يعزف، فوق سطح الدير، كان تقريباً يستطيع أن يرى قرية «دير غسانة». أصل قبيلتنا، وأصله، من هناك. الأصل الأقرب، على الأقل.

مرة اختلف شيوخها معاً، فتسلل جد جدي، في ليلة مقمرة كهذه، إلى بيت كانوا ينامون فيه، وذبح إثني عشر رجلاً من أقاربه هناك. ثم حمل خيوله وجماله ونساءه وأولاده، وهرب إلى هذه البقعة النائية التي سأولد فيها، بعد قرن ونصف على «هذه البداية».

وقدورة من هذه «السلالة» الهاربة. وأخوته أربعة، بعدد بنادقه التي علقها على جدران الدير. وكان «كايد» أكثرهم سطوة، وسكن معه في الدير الجواني.

قيل بأن كايد هذا، ذات ليلة، كان يركب فرسه البيضاء، فمرق صدفة أمام ديوان حمولتنا، حيث كان شيوخها يسهرون، فرأى قدورة خارجاً من هناك يزفر غضباً لأن أحد الشيوخ قاطعه عند الكلام. دخل كايد وأمسك بالشيخ من قميصه وقال له: «كبرت قرونك في غيبتي، وأنا من سيكسرها».

وكان ساعد قدورة الأيمن. مرة تسلق بالحبال أسوار قلعة لشيخ كبير في المنطقة، وفتح البوابات من الداخل، ليلاً، كي يسوق الخيل والبقر معاً، فاستيقظ الحراس وقبضوا عليه، وسجنوه. ولما وصل الخبر إلى الدير الجواني، قالت أخته: لا تخافوا عليه، بل على ماذا سيحدث للقلعة. وبعث قدورة بقصاصة ورق تنذر الشيخ بإطلاق سراحه في ثلاثة أيام، وأطلق سراحه.

ليس غريباً أن جنازة كايد هذا كانت خاصة: عندما شاع خبر موته في ذات ليلة خرج نفير من رجالات قريتنا إلى السطوح والساحات، وبيد كل منهم عصا عليها خرقة مبلولة بزيت الزيتون أو القار، وأشعلوا المشاعل، ورقصوا حتى الصباح إحتفالاً بموته.

وأما قدورة فعاش زمناً بعدها حتى مات بلدغة الأفعى التي تزغرد، وتشردت ثلاث «إناث» كن في حمايته: زوجته، وأمي، وربابته.

زوجته كانت مدمنة على شم الـ«سعوط»، وسميت، بالتالي، «سعوطه». تركت الدير الجواني الذي بدأ يقفر، وسكنت بيتاً حجرياً في القرية على النمط الصليبي: بوابته من خشب ثقيل، وجدرانه وسقفه أشبه بقوس حجري واحد، وكله يشبه نفقاً بدا لي، وأنا طفل، بلا حد. كانت أمي تبعثني للنوم عند سعوطة فيه، أحياناً. استيقظت مرة على ضوء سراج شاحب ينتشر بصمت في أرجاء هذا المكان الأشبه برحم غريب ودافئ، وكانت تلهث، وتشم السعوط، وتتمتم أدعية وتعاويذ غامضة.

قيل بأن الجنين يسمع صوت الدورة الدموية في رحم أمه وكأنه هدير بحر، وبعد الولادة يغفو على أي صوت يشبه هذا الهدير الرحمي، أي الإيقاع الأول. كنت أشعر بهذا الايقاع في صوتها، وذبذبة شعلة السراج تزيد الإيحاء. كانت واقفة كالأم الأولى، أمنا الأرض، وعلى رأسها لفة قديمة باهتة الألوان، مطرزة بسلاسل من عملة فضية عثمانية ترن كلما حركت رأسها، وعلى ذقنها وفوق شفتيها العريضتين وشم أخضر غامض يقترب من الكحلي. ومشت ببطء نحو البوابة ثم نحو السراج، ووقفت

تفكر في شيء ما. والدنيا مطر في الخارج، وريح.

كانت أصبحت، بعد موت قدورة، «داية» القرية. يأتونها حتى في مثل هذا الوقت، كي تسخن الماء في إناء نحاس على نار موقد، وتتمتم أدعية عن فرس أصيلة سوف تنهض بالسلامة، وتسحب الوليد الجديد من رحم أمه. كم كنت أحاول أن أفهم ليل الولادات الجديدة هذا، وماذا تفعل «سعوطة» فيه، وكيف تعيش من هذه المهنة السحيقة. وفي الميلاد لغز، كالرحم، والأم، ومشاعر «سعوطة» نفسها.

انتهت «سعوطة» مهانة ومذلة، عندما وضعتها ابنتها الوحيدة في ملجأ للعجزة في رام الله، لأسبوعين فقط، وانكسر شيء في روحها، ولما استعادتها من هناك، ماتت بعد فترة قصيرة، وأغلق بيتها الصليبي إلى الأبد، حتى انهار هو الآخر.

وأما أمي، فهجرت «الدير الجواني»، هي الأخرى، ووقعت في حماية أقرباء ليست فيهم لا رجولة قدورة ولا كرم روحه، وقالت لي، مرة، بأن الله بنى سوراً حول قلبها، ولم تعد تشعر بأحد، أيامها، أو ربما «من أيامها». وأحبها أبي، رجل من نفس سلالة قدورة، وفيه نفس «العرق»، وربما نفس اللعنة العائلية، وأراد الزواج منها، ولما رفض أقرباؤها دعى صديقاً له يدعى يحيى، وقعدا في باب البيت، وفي حضن كل منهما بندقية، وقالا بأنهما سيقتلان «كل من تخول له نفسه أن يتزوجها». ولما فاز بها سافر في «شهر عسل» إلى عمّان، ثم عاد وزرع لها الجنائن حول بيتنا باللوز.

بعد عقود انتهى يحيى سائق شاحنة بين الأردن والكويت، في هذا الطريق الصحراوي الذي تصل الحرارة فيه ٤٥ درجة مئوية في الظل. طريق مستقيم يمتد إلى الأبد. كان يضع حجراً على «دعسة البنزين»، ويربط المقود بخيط كيلا يتحرك، وتمشي الشاحنة وحدها. وفي يوم ما وجدوه ميتاً في الشاحنة، وهي تمشي به وحدها، ربما باتجاه حقول النفط.

* * *

لم يمت قدورة كله حين لدغته الأفعى الزعراء: بقيت ربابته! ولم أزل أسمع أصداءها في الفراغ الذي يفصل «بدايتي» عن «نهايته». ليتني أقدر أن أخرج فيلماً يدعى «سيرة حياة ربابة».

ورثها أبي عنه، وغنى عليها حتى سنة ١٩٤٨، ولم يعد يغني أي شيء في حياتي، ولا يلفظ أية لفظة قد تشير إلى أي حس عنده بالغناء. كان وكأنه قد نسي صوته تماماً. وأعطى الربابة لأخ له مشهور بصمته. يتربع أمام بيته إلى الأبد، ويدير بصره في الجبال المفتوحة، حتى اشتهر بحدّة البصر، أيضاً. إن ضاعت فرس قالوا ابحثوا عنها في الجبل الفلانيّ، وإن زرع أحد حقلاً بعيداً بالخضار قال بأنه رأى غزالاً يقضم ما زرع.

قيل إن صوته من أجمل أصوات منطقة رام الله قاطبة، ولكنه اختار الصمت لسبب ما. مرة سألته عن أسعد أيام حياته فقال: «عندما كنت ألعب بالتراب بطاقيتي وأنا صغير». وصدأت ربابة قدورة عنده، وتحلل وترها من كثافة الصمت. مرة واحدة فقط سمعته يغني، في خلال أربعين سنة، وليس لأكثر من برهة، في عرس ابنه.

كان ديوان قبيلتنا مضاء ليلتها بمصباح كبير، وبفرح، وبقهوة عربية، وكان غناء نساء يأتي من

بيت قريب، بيته، وكل كائن بدا فرحاً، إلا هو، كان وكأن قوة فيه تربت على مقاومة الفرحة. وكان قاعداً في صدر الديوان، في عباءة خردلية، وعقال أسود، ووقار يليق بشيخوخته، ويدير بصره في ملامح الحضور بصمت، وكأنه يتأمل امتداداً آخر للجبال. فجأة بدأ الكل يصمت، ولو وقعت إبرة لسمعت رنتها، ثم قام شيخ واقترب منه، وحلفه بالله وفرحة ابنه أن يغني. كنت قربه، ولاحظت رعشة لاشعورية في أخاديد وجهه رقص منها «خال» داكن قرب أنفه. أغمض عينيه لمدة، ثم سمعت صوتاً لم أسمع شبيهاً به في حياتي:

«جبولي العرق بيضا في كأسة وقالوا لي: افرح. بعد ما شاب رأسي».

ولم يكمل. ولم يكسر أحد الصمت ليقول له أكمل.

* * *

والصمت موسيقى. هذه حكمة قديمة، ولكن قلة تعرف أن الصمت أنواع. في الدير الجواني نوع غريب من الصمت، والدنيا قمر، والهواء صقيعي. مثلاً، أمام مغارة رومانية ذات باب صغير ومستطيل كان فيها، قديماً، حوض ترسبت فيه مياه فوق هياكل عظمية متحللة، وجماجم، ودمره لصوص الآثار بحثاً عن الذهب.

وصلت إليها عبر طريق قصير فيه حرش صنوبر وسرو وزعتر بريّ. صمت شامل، وقمر، ورأس صنوبرة يهتز من نسمة خفيقة. فجأة سمعت «عطساً»، عطساً مكتوماً وخافتاً، ليس لإنس ولا جن. وكان يقترب مني، فوقفت محتاراً. وفي لحظة أسرع من حلم رأيت قطيع غزلان يعبر الطريق، ويتقافز ويعطس، وكل غزال يبدو معلقاً في الفضاء لوهله ثم يقع، كنت كأنني أرى قطيع ظلال غامض، والشجر كان داكناً، ولكنه أوشك أن يغني. ثم حل صمت مخيف، وكأن شيئاً لم يكن، صمت أشبه ما يكون بمرور زمن سحيق على جمال ساد ثم باد.

وقفت كمن وقعت على رأسه الطير، ثم خطر ببالي أن صياد غزلان قد يكون نصب «فخاً» لها، ولي، من هذا النوع الذي يكسر حتى عظم الفخذ، وسأقع فيه، أو قد يكون هناك ضبع فرت الغزلان منه، ويكمن الآن خلف صخرة أو عرق شجرة.

لا يستيقظ في العزلة إلا ما هو كامن فينا أصلاً. واستيقظت فيّ وساوس كثيرة. أمامي مرج واسع، محروث، خال، مقمر، ويمتد حتى أسوار الدير. والإنسان، أي إنسان، يخاف من الفراغ. خفت العبور في المرج مكشوفاً من كل جهة. هناك غرسات زيتون صغيرة، أشبه بالظلال الداكنة، بدت لي تشبه رهبان الدير القدماء، وهم يلبسون السواد، ويغنون لـ«ساكن العالي»:

«من هالمرج الواسع
إيدينا مرفوعة
زي الشجر العالي».

أعني أن هناك طاقة روحية خاصة تطفح من هذه البقعة، وإن فقدت تركيزي، أو نمت، ستستيقظ «قوى المكان» الكامنة، وكأن كل شيء فيه، حتى الحجارة، حانت مواعيد عودته للحياة.

عبرت المرج وكأنني مخدر، أو منوم مغناطيسياً، على هذه الحافة بين اليقظة والحلم، بين السحر

والوقائع، في حقول الصمت الشامل، هذا النوع من الصمت الشامل. لا أحب أن يكون معي أحد هنا. فالإنسان كائن قادر على لفت نظر الآخرين إليه، وأريد المشي هنا منسياً، لا أنتبه إلى أحد، ولا ينتبه إليّ أحد، لأواجه وساوسي وحدي.

وصلت باب المغارة، ووقفت. شعرت وكأن هناك جماجم أجيال تتقلب تحت العتبة. وشعرت بأن الإنسان ظل خفيف ومقمر يتأرجح بين قوتين: قوة الهيكل العظمي المسجى في حوض ماء من أيام الرومان، وقوة تصعد به نحو الأعلى، كالسرو والصنوبر والغزلان والزعتر البري. وتتكاثر حوله، في مرج الظلال المتوسط هذا، حكمة الثعالب، كما قال محمود درويش، حكمة تهتف به أن عش لجسمك، لا لوهمك، عش للحمك، لا لحلمك!.

وكنت متهكاً. فالسرطان إطلالة على جبلين في ناحيتين مختلفتين: جبل اللحم غرباً، والحلم، شرقاً، جبل الجسم، تحت، والوهم، فوق. ورفعت يديّ مثل الشجر العالي من هذا المرج الواسع، كي أبدو كزيتونة، لا ككهف. وربما بدوت مضحكاً، ولكن من قال بأن هذا ليس حلماً أو وهماً أو صلاة، فلا توجد سماء أقرب إلى الأرض من سماء الدير فوق الجبل،

«هون السما قريبة

ويتسمع منا يا حبيبي».

وفينا كلنا قوة وراء الفيزياء. قعدت بعدها على سور الدير أمام المرج، ولكن، كما قال مولانا جلال الدين رومي، لن أقعد هنا كي أعدد بركات لا تفهمها الرياضيات.

* * *

وللمرج لون الملح الأبيض، ويشبه بلورات قمرية تكاد تشف عمّا في باطنها. وبدا لي أنني أرى فيه طريقاً بثلاث شُعَب، كما في حكايات أهلي عن الجن:

طريق «الوضوح»،

وطريق «الغموض»،

وطريق «اللاعودة».

كانت أمي تقول بأن الغولة تقعد على مفرق طريق بثلاث شعب، وتضيء «سراج الغولة» (حشرة على رأسها نقطة مضيئة من الفوسفور وتطير ليلاً، فتبدو سراجاً هائماً، أو عيناً من أعين المكان)، كي تغري به التائهين. وتطحن ملحاً، وأثداؤها مردودة إلى الخلف على كتفيها. الغولة تموت إن ضربتها بالسيف ضربة واحدة، ولكن، إن «ثنيت» عادت إلى الحياة، ولذا، إن قالت لك «ثنّ»، قل لها «أمي معلمتنيش». هذه كانت وصية أمي لأميرها الصغير، الذي لم يكن يملك، بعد، إلا سيف خشب.

ولكن، في أية شعبة مشيت، في بداياتي؟ ليس في طريق الوضوح، فقد عشت تائهاً ثلاثين عاماً، وليس في طريق «اللاعودة»، فقد عدت إلى الدير، وبالتالي، مشيت، حتماً، في «الغموض».

* * *

والهدم ثملة!

كنت أحسد الرعاة على حريتهم وبراريهم، وأحلم، وأنا طفل، بأن أكون راعي إوز، أو حجل، أو

غزلان. وسبب ذلك حكاية أمي عن أمير كان يملك قلعة فيها ما لذ وطاب، وفيها كثير من البهم والدجاج وأبراج الحمام. ولكنه كان بخيلاً. وفي ذات يوم مرّ عليه سيدان غريبان على فرسين: سيدنا «الخضر الأخضر»، وسيدنا المسيح. وعزّ عليه أن يذبح لهما من غنمه أو طيوره، فذبح طفلاً يتيماً كان في حمايته، وطبخه باللبن، وقدمه لهما على صينية. نهض سيدنا الخضر وقال «قم يا ذبيح اللبنية». فانتفض اللحم المطبوخ ونهض الطفل أمامهما. فدعى سيدنا الخضر الله سبحانه أن يحول كل أغنام الأمير إلى غزلان، وكل دجاجه إلى حجل بري، وكل حبشه إلى إوز في الجبال.

وهكذا كان. أما الليل فساد الأرض منذ لحظة ذبح الطفل، والنهار منذ بعثه حياً يرزق من صينية اللبنية. وتخيلت ذلك الطفل الذي تركت «حكايات أهلي عن المكان» مصيره غامضاً، راعي إوز أو غزلان أو حمام بري. أردت بأن أعيش معه، ولما كان حلمي مستحيلاً، فقد صرت أحن إلى مرافقة من يشبهونه: الرعاة!.

ألححت على أمي فاشترت لي شاة حمراء، وشيطانة، وأخف من غزالة في الهرب مني، وبحجة رعيها صرت صديق صاحب أكبر قطيع في الجبال. وقبلني «علي الراعي»، لأنني كنت أرعى قطيعه كله، وليس لي فيه إلا شاة حمراء.

كنا نخرج من القرية في أول الصبح، والندى متجمد ويلمع فوق العشب كنذف الثلج، والهواء بارد. وفي عز الظهيرة ـ وهي، عند الرعيان، الوقت الذي يصل فيه ظل عصا مزروعة في الأرض إلى أقصر مدى له، فيكاد يختفي في العصا ـ «نورّد» القطيع إلى «قتيلية».

وتلك عين تبعد مسيرة ساعة عن الدير الجواني، إلى الجنوب، وتنبع من شق في أسفل صخرة عظيمة لا يتسلقها إلا شجر العليق والبلوط أو كلب خفيف، وحولها بساتين مروية من كل ما يلذ ويطيب من الفواكه، كل صنف حسب موسمه، خوخ، وتفاح، ومشمش، مثلاً. أتمدد في الفيء فوق الصخور، وأغمض عينيّ لأسمع بقبقة الماء حين يصب من النبع في بركة برية، قبل أن يتوزع في البساتين. وعلي الراعي تحت الخروبة على حافة الواد يعزف الناي، ولكن بفمه فقط، ولا ناي في يده، وأذهلني ذلك.

وعلي شاب أسمر لفحته الشمس، وجسمه مشدود كرجل غزال، ويعرف رائحة وطعم كل نبتة في الجبال، فهو وريث «سلالة الرعاة» في هذه المنطقة، منذ استئلاف الماشية في العصر الحجري حتى الآن. حلب الغنم في إناء من الألمنيوم، وعصر فوقه قطرات من «حليب التين» (سائل أبيض، حمضي، إن لمس الأعين التهبت بحدة، وينز من عرق ثمرة التين المقطوعة عن أمها وهي لم تزل فجة)، فتختثر حليب الغنم إلى جبن لذيذ جداً، بمذاق التين.

وعلي لا يعرف إلا البراري، حتى أسماء أخوته وأخواته أسماء طيور، مثل «عصفور»، و«عصفورة». ويحب ثلاثة أشياء: بندقية الصيد، والناي، والكلاب. ولكل شيء طقوسه. مثلاً، كان لا بد له أن يسرق الكلب وهو لم يزل جرواً، ثم يقص أذنيه وذنبه ويعقم جروحه بالخل والليمون وبعض الأعشاب. «عندما سيشتبك مع ذئب أو ضبع أو كلب آخر، قد يمسك به الذئب، مثلاً، من أذنيه أو ذنبه. ومن الأفضل أن يكون بلا ذنب أو أذن!». بعدها يدربه على شيئين: العنف المطلق، والطاعة. يصفر له

فينهش كل من أو ما يشير إليه، ويصفر له صفرة أخرى فينام تحت أقدام صاحبه كخروف.

في يوما ما قال بأنه سيحتفل بي. فصنع فخاً من حبة قمح: نقعها في الماء حتى انتفخت، وخرمها بإبرة، وأدخل في الخرم خيطاً فصارت تشبه صنارة صيد. وفي أول الصبح في القرية رأى دجاجة في الحارة فرمى الحبة أمامها، فابتلعتها، ثم سحبها وراءه بالخيط، وهي غير قادرة لا على لفظ حبة القمح من حوصلتها، ولا على الخلاص من الخيط، ولا على القوقأة. وفي الليل، حول العين، شواها على النار.

كان القمر ليلتها قرصاً أحمر يطل من آخر الأودية، والبهم هنا وهناك، تمشي أو تنام بين الظلال. تعريت تماماً، ثم نزلت أسبح في البركة. وعلي يعزف الناي بفمه. فجأة قال بأنني أسبح في الدمع! قديماً، قبل أن يولد هو، قال، كانت هناك امرأة جميلة جداً قتلها أهلها، وكانت مظلومة، فتحولت إلى حورية تسكن في الينابيع البرية. وسكنت هذه العين فسميت «عين القتيلة». وتخيلت الشق الذي تنبع منه العين في الصخرة عين حورية تبكي فيتجمع دمعها في بركة كبيرة ثم يتفرع في قنوات تروي البساتين من حولنا.

كانت ظلال البساتين، بسبب ضوء القمر، توحي بمخاوف شتى، وعلي يعزف بفمه نغماً غير مألوف، والواد بدا طريقاً ملتوياً مضيئاً كطريق التبان، وأما الجبل فبدا امرأة نائمة تحت القمر. وقف، وكأنه شم رائحة ذئب أو ضبع، على صخرة قرب الخروبة، والبندقية في يده، وصفر، فجاءت الكلاب والتفت حوله. صمت. صمت خاص وشامل، لولا أزيز الصراصير تحت الخروب وفي الواد.

وتذكرت حكاية أبي عن تاجر كان يبيع الخوخ والمشمش على ظهر حماره، ينزل منحدرات الجبال إلى حيفا، ويافا، ويرجع بعد مدة. كان راجعاً في الليل، ومعه «كاز» من يافا، فأخذ ضبع يتحرش بحماره، وكلما حك الضبع جسده بالحمار رشق التاجر عليه رشقة «كاز»، وأخيراً رمى عليه بعود كبريت مشتعل، فاشتعل، وركض في الجنائن كمشعل مسه الجنون، ودبت حرائق خلفه وحوله. الضبع أسطورة الجبل. قيل بأنه يخطف عقل الرجل التائه المنفرد، فيلحق به وهو يهتف: «يابا! يابا». وكان هناك لحظة يتحول فيها الأب إلى ضبع، والضبع إلى أب، لحظة كل من تمسه يدعى «مضبوعاً». ويركض المضبوع خلف «أبيه» فلا يستيقظ من حالته إلا عند باب مغارة الضبع، عندما يصطدم جبينه بأعلى باب المغارة، فيسيل دمه على جبينه ويعرف أنه كان يلحق ضبعاً لا أباً، ولكن الوقت متأخر، وبعد قليل سيقولون «أكله الضبع».

ليس غريباً، إذن، أن يقف علي الراعي على الصخرة، ويصفر لكلابه، وفي يده البندقية. فعلي الراعي، كهذه الأفعى التي تزغرد وهي تطير، أو كالضبع، أحد أبناء هذا الجبل، ومن نفس ترابه، ويشبه نغماً فيه ناي حزين، وفيه نفحة البراري الموحشة، أيضاً.

كبرت، وتركت علي الراعي لبراريه. ولم أسأل عنه ولا مرة إلا عندما أصبت بالسرطان، وبدأت أتسلل إلى جبال طفولتي سراً كي أعود إلى السكن في ريف رام الله، إلى «هذا الجمال الذي تمت خيانته». قيل لي بأن المخابرات الإسرائيلية اشترت له كلبي صيد من تل أبيب، وتسللت إلى قلبه عبر حبه البدائي والغريزي للكلاب. ولم يدر أن الكلب يمكن أن يكون «فخاً»، كحبة القمح. وفي ليلة

ما، قبل الإنتفاضة الحالية بقليل، سمعت بأن أحد أقاربه طرق بابه، وكان يسهر عنده دائماً، ولم يساور علي الراعي أي شك غريب عندما فتح الباب وخرج، ففوجئ بمسدس من العيار الثقيل، مسدس ابنه بالذات، يمتد إلى صدغه ويفجر رأسه بطلقة واحدة، لأنه «جاسوس».

أعرف الشاب الذي اغتاله، فقد كان يأتي إلى بيتنا في «بيرزيت»، ونسهر معاً، ولم يدرك أنه قتل أيضاً «بقعة في ذاكرة طفل» كنته في ذات يوم. هل أسجد أمام القتيل، وأقبّل القاتل، كالأب زوسيما في رواية «الأخوة كارامازوف»، أم أواصل العودة، سراً، إلى جبال طفولتي المقمرة، وأتجنب بقعاً كاملة كنت فيها «راعياً»، وطفلاً، ذات يوم؟.

صادر الإسرائيليون طفولتي، على أية حال : الجبال المحيطة بعين قتيلية. وفوق الجبل الذي كنت أسبح في بركته، وعلي الراعي يقف تحت خروبته، بنوا مستعمرة مضاءة بمصابيح صفراء، وكاشفة، ومحاطة بأسلاك شائكة. الجبل، يا سارية، الجبل! وكان الذاكرة تهب عليّ، بدل أن أعود إليها. وصرت أتجنب هذه النواحي. ولم يبق لي غير «الدير الجواني».

في مستشفى رام الله، وأنا أرقب عربات عليها مخدرون لم يفيقوا بعد، أو لن يفيقوا أبداً، وأنا تائه أبحث عن دكتور أمراض الدم، وذهني مثل رأس مليء بغيوم بيضاء من الأدوية، عانقني شخص غريب.

«أتذكرني؟». «متأسف، لا!». «أتذكر عين قتيلية؟». «نعم.» «أتذكر صبياً صغيراً مثلك كان يحرس البساتين، ويسبح معك، وعلي الراعي يعزف الناي؟ أنا هو، ابن صاحب البساتين». «والبساتين؟» «أصبح المستعمرون ينزلون إليها من رأس الجبل ويطلقون النار علينا. وشقوا طريقاً ترابياً من المستعمرة إلى الواد. هربنا، ولم نعد. والبساتين صارت ولائم للخراب!».

الهدم نملة. هذا أكيد.

* * *

مثلما قلت، كان أبي قد زرع جنائن بيتنا باللوز، في سنة ١٩٤٨، سنة زواجه. كان ظهري يتلوى من الوجع كأفعى، بين ظلال اللوز المقمرة، وصرت أنسى، يا إلهي كم صرت أنسى، بسبب العلاج الكيماوي. وفي ليلة ما لاحظت بأن اللوز بدأ ينور، في طرف فرع صغير للوزة قرب البئر. وبدا النوار فراشات بيضاء، توالدت من ضوء القمر - في معتقدات العرب قبل الإسلام أن أي أنثى تتعرض عارية لضوء القمر تحبل منه، وبالتالي، كن يطفن عاريات حول الكعبة في موسم الحج، وأياديهن على عورتهن، وينشدن :

اليوم يبدو بعضه أو كله

وما بدا منه فلا أحلّه!

وكل لوزة، عندي، أنثى عارية في موسم حج وثنيّ - . حدقت في هذه الفراشات، مقتنعاً لسبب غامض، أنها ولدت كي تقول لي سراً قديماً، وثنياً، ربما، من أسراري الأولى.

مرة قالت لي أمي : إن لم تستطع كتمان سر ما، احفر حفرة في الأرض وقله لها، ثم أهل عليه التراب، ادفنه فيها. وسوف يعود إليك حين يأتي الربيع : كل نرجسة أو عشبة تبزغ من تربة تلك

الحفرة سترجع السر إلى سطح الأرض، ولن يقدر على سماعه إلا أنت!. وقفت في وسط الجنائن، وحاولت أن أتذكر أي سر دفنته، وفي أية حفرة، وأية نبتة ستعيده إليّ.

هناك لوزة يابسة ليست أكثر من جذع داكن، يتفرع إلى شعبتين ذاهبتين في الفضاء المقمر الواسع. هيئة الجذع هذه كانت توقظ فيّ شعوراً غامضاً، أو، ربما، حدساً بسر قديم. عادة ما كانت ترافقني قطة لا تقل غرابة عن الجذع : مرقطة ببقع بيضاء وسوداء، وكأن لونها صدى لهيئة الجذع، أي يتفرع إلى «لونين». وغرابتها تكمن في طريقة مشيها: تمشي بين قدميّ حتى أتعثر بها، أحياناً، وأدوس على ذنبها فتقفز عالياً، وتموء بحدة. ولكن إن حاولت لمس فروتها هربت، ولست أدري في أي روح من أرواحها السبع، فالقطة في حكايات أهلي بسبع أرواح، تخفي غريزة البراري التي لا تثق بالناس. تهرب متراً أو مترين أمامي، ثم تستلقي على بطنها، وتتقلب، وتحدق فيّ. أومن أنها تريد أن تقول لي شيئاً ما، بالحركات، بدل اللفظ، والمواء، بدل اللغات السائدة. وفي ذات ليلة قفزتْ عالياً، وتسلقتْ ذلك الجذع اليابس، الأشبه بلوحة تجريدية بثلاثة أبعاد، ووقفتْ على رأس شعبته اليمنى، ونظرت نحوي، تحت، ثم نحو القمر. وتجمدتْ تماماً، وكأنها صارت تمثالاً.

اشحت ببصري عنها مفكراً في ما الذي تريد قوله، وعندها لاحظت بأن اللوز بدأ ينور. لمست النوار، وشممته، وشعرت بأنني أنا أيضاً سأنور، في يوم ما.

من عادات أمي أن تخرج نحوي بين ظلال اللوز، وتسأل : «كيف صحتك؟»، فهي مقتنعة بأنني أخفي عنها مرضي. وليلتها سألتني : «كيف صحتك؟». قلت لها بأن اللوز بدأ ينور!. وكان ذهولي شاملاً حين أشارت إلى تلك اللوزة قرب البئر وقالت : «هذه أول ما ينور». «لماذا؟». «زرع أبوك هذه الجنائن باللوز في سنة زواجنا. وكنت أشعر بالغربة في بيتي الجديد ، فذهبت إلى الدير الجواني، وجئت من هناك ببذرة لوز واحدة، وزرعتها بيديّ هنا، وهذه أول ما ينور، بذرتها من الدير الجواني!». يبدو بأن ذاكرة قدورة، أي ذاكرة أمي القديمة، هي أول ما ينور في ذاكرتها الجديدة. وبدون الذاكرة الإنسان بقايا إنسان.

وأتى الصباح، وكان مشمساً، وكسولاً، وفيه لسعة برد. أحب أوقات دخول الشتاء في الربيع عندنا. جلست منهكاً، بجسم طال تهدمه، في كرسي بلاستيكي أزرق قرب البئر. حولي عشب جديد، وطنين نحل، وحشرات، ودبيب نمل، وبصل أخضر زرعته أمي في حوض بدائي. يا إلهي، نسيت بأن في الدنيا طنين نحل، ودبيب نمل، وعشباً، وبصلاً أخضر وشمساً دافئة. والإنتباه إلى ما سبق ونسيته، أو حتى خنته، هو الورقة الأولى في إرادة الحياة التي بدأت تستعد لكي تولد فيّ.

مرة قرأت قصة عن أختين تسكنان في شقة في بناية قديمة في إحدى المدن، وفوقهما يسكن رسام عجوز. وكلما التقى بإحداهما في سلم الدرج ابتسم وقال : «يوماً ما سأرسم رائعتي. وأبيعها، وأطوف بكما العالم!». شابَ وهو يكرر نفس الوعد، وتعودت الأختان عليه، تعودتا عليه إلى حد نسيان وجوده. هناك من يتعوّد على الأشياء إلى حد نسيان وجودها!.

ومرضت واحدة منهما. كانت تستلقي في سريرها قرب شباك يطل على جنائن من الشجر العاري. والدنيا ثلج، ورياح. وعن شجرة تحت الشباك تسقط الأوراق، واحدة تلو الأخرى. وكانت المريضة

مقتنعة بأنها ستموت عندما تسقط آخر ورقة عن هذه الشجرة. وكانت تذبل، بالتدريج، مع الورق، حتى بقيت «الورقة الأخيرة». مر يوم أو يومان، والورقة في مكانها، رغم الريح والليل، والثلوج. وبدأت الأخت تسترد إرادتها في الحياة، حتى شفيت. بعدها نزلت كي ترى تلك الورقة، وتسلقت الشجرة، فوجدتها مرسومة رسماً على أحد الفروع.

كان الرسام العجوز يشعل مصباحه كل ليلة، بعد أن تنام، ويتسلق الشجرة، ويرسم ورقة لا تسقط أبداً.

رجعت الأخت إلى الشقة، التقت به في سلم الدرج، وقبل أن يقول شيئاً، قالت له: «لقد رسمت الآن رائعتك». وأما أنا فكنت أشعر بأن كل ورقة في الجنائن، كل نوارة «بسوم» صفراء، وكل نملة، ونحلة، وحشرة، في صباح دافئ، ليس إلا «ورقتي الأولى»، و«رائعة الجنائن». فمصيري يولد، والأرض ترسمه.

* * *

نعم، نعم. أعرف أن طريقتي في رؤية الدير الجواني، أو جنائن اللوز، تشبه «خريفية». فالدير الجواني زيتونة مباركة لا هي شرقية ولا غربية ويكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، وأنا، والغريريات، والحجل، والغزلان، والأفعى التي تزغرد، وقدورة، وذاكرة أمي، قطرات من زيتها! هذا يدعى «مد الزيتون في الزيت». أحب هذا التعبير: «مدّ الزيتون في الزيت». سمعته، أول مرة، في الإنتفاضة الأولى، في رام الله، في شارع خال، بعد انتهاء «جنازة» طفل استشهد. لا أحد في الشارع، وكنت عائداً إلى البيت، فرأيت عجوزاً تلبس ثوباً فلاحياً مطرزاً، يشبه لوحة مرسومة بالخيوط والإبر، وفيها كل لون ممكن من ألوان الفصول الأربعة، وكأنه، أي سطح الثوب، «ورقة لا تسقط أبداً». ولدى الفلاحات كبرياء، ووقار، ولهذا مدت العجوز يدها إليّ لأنها معدمة، ولكن، بدل أن تشحذ، بدأت تغني:

« يخليك الله حجر رخام
لا ينزاح ولا ينقام
لا برغبة الحساد ولا بنيّة الحكام
يخليك الله حجر البيت
ويمدّ سنين طويلة في عمرك،
مدّ الزيتون في الزيت».

وإذا كان الزيتون يمتد في زيته، فإن الجبل يمتد في زيتونه. نعم، نعم، أعرف أن رؤياي نفسها، رؤياي هذه، «خريفية» أخرى من خراريف هذا الجبل. لم أعرف قدورة أبداً، ولم أره، ولم أسمع ربابته، فهو، عندي، «خريفية» من خراريف الدير الجواني. وأنا المفتون به لست إلا خريفية أخرى عن خريفيته، رواية عن رواية أخرى، والراوي الحقيقي هو الدير، أي «هذا الجبل»، لا أنا ولا أمي، ولا قدورة، ولا الربابة.

أدمنت العودة إلى الدير الجواني كي أسأل جبله عن بداياتي فيه. ولكن من الأدق القول إنني أنا

نفسي لست أكثر من أسئلة هذا «الجبل» عن نهاياته الممتدة في نباتاته، وحجله، وغريرياته، وغزلانه، وأفاعيه، وناسه. نعم، نعم، أعرف أن طريقة تفكيري في كل شيء هي «خريفية» جبلية، من بقايا بداياتي في قدورة حتى بقايا نهاياتي في ظلال اللوز المقمرة. حتى عندما قرأت قصيدة محمود درويش، وأنا طفل،

«على الأنقاض وردتنا ووجهانا على الرمل
إذا مرت رياح الصيف أشرعنا المناديلا
على مهل، على مهل...»

تخيلت أنني ملقى على وجهي، مع وردتي، فوق خرائب الدير الجواني هذا، في عز الظهيرة. وستمتد خريفيتي في «زيتي» ، أعني، مثلاً، في ابني الصغير، آثر.

* * *

لم أدر، قبل ولادته، ماذا أسميه. وفي حلم ما، رأيت أفقاً فيه شفق بسبع طبقات، خلف جبال من الأشواك، جبال الدير نفسها، ولكنها كانت مموهة في الحلم، ففي الأحلام تصير الأمكنة أقنعة للروح، وسمعت صوتاً رخيماً وعميقاً يكرر اسم : آثر، آثر، آثر!.

وهذا الاسم فعل، نعم، فعل، والفعل مهم في الحياة. جاء من نفس المصدر الذي جاءت منه «آثار» و «إيثار». سميته آثر، ولم أدر أنني سأعود به نحو «آثاري»، وما آثرت. هذا الصوت في حلمي، هو صوت الدير الجواني، أو ، ربما، دعوته، وفيه موسيقى خفية، ربما أنها صدى لربابة «قدورة» نفسه، من يدري.

كان لديّ شعور بأننا، أنا وآثر، نعرف بعضنا، في حياة سابقة. وتخيلت بأن روح آثر، وروحي، كانا يعرفان بعضهما منذ الأزمنة الكنعانية، وكانا هناك يقيمان بين الرعاة في «أرض الغزالة والأرجوان»، ثم هاما في الزمن، حتى حلّ أحدهما في جسمي، وأما الروح الآخر، روحه، فقد ظل يسكن في المغائر والآفاق، ويراقبني، حتى حان موعد تجسده هو الآخر، فهتف بي من الشفق أن سمّه : آثر.

ولد في شتاء قارص، في مستشفى الهلال الأحمر في رام الله، ورأيت هناك، لأول مرة في حياتي، عملية الولادة : الطلق، آلام المخاض، وحين يتسع الرحم رويداً رويداً ليخرج رأس كائن مرتبك ومربك آخر، وشعرت بأنني أشهد ولادتي أنا، أيضاً، ولادة كائن سيسأل الدير الجواني، في ذات يوم، من أين أتيت؟ ولماذا؟ وإلى أين أذهب؟ والإجابة عند «الهلال» في الجبل! قلت له، لآثر، يومها، «أهلاً بك في أول يوم لك على سطح الكرة الأرضية».

كنا نسكن، أيامها، أنا وهو وزوجتي بترا، في بيت في سفح جبل في بيرزيت، يطل عليه حرش صنوبر وسرو ولوز، نفس أنواع الأشجار التي زرعها أبي حول بيتنا سنة ١٩٤٨ . وسيكبر آثر هنا، قرب ظلال ذاكرتي. وأنا وأمه زيتونتان هو زيتهما الآتي، خريفية عنهما.

فوق الحرش كانت تدويّ طائرات هليوكوبتر إسرائيلية، منذ أول يوم له على «سطح الكرة الأرضية». وصار يسمع الدويّ، ويتابع الصوت، ليلاً، بحركة رأسه، تحت إضاءة شمعة خفيفة، وكأنه يتابع «قدره»، أو كأنه زهرة عباد شمس تتابع يوم قيامة. وقلت بأنه سيمشي ليس في طريق اللاعودة، ولا

في طريق الوضوح، بل في طريق الغموض، مثلي.

وأول لفظة لفظها، حين تكلم، كانت «طائرة». وأول ذاكرتي، أيضاً، كانت ترحيل أهلي بالطائرة من بيروت، كـ«رعايا أجانب». ولم أدر ما معنى هذه «المفارقات» التي تشتبك فيها حياته مع حياتي. كأنه أنا، أو كأنني هو. حدث، أيامها، قبل سنة تقريباً، أن ذهبنا به، أنا وأمه، بترا، إلى هضبة الجولان، وزرنا مقاماً مقدساً عند الدروز. سألت شيخاً درزياً هناك عن معنى كون «طائرة» أول كلمة لفظها على الأرض. قال لي: عندما يلفظ الطفل أول كلمة له، نقول، نحن الدروز، عنه، «لقد نطق». فعبر دورة تناسخ الأرواح، تحل في المولود الجديد روح قديمة ما، وتنطق عبره أول كلماتها، ربما أول ماضيها، أو أول مستقبلها.

ليس عبثاً أن أسئلة آثر كانت أكبر منه، وأغرب من أن يسألها طفل لم يبلغ الواحدة والنصف بعد. فهي أسئلة «الروح التي نطقت عبره»، روح هذه الجبال.

مرة سألني، «حسين، من كب التراب على الجبل؟» كنت أحمله وأطل به على الحرش، ولم أدر بماذا أجيبه، فقلت: «الأرنب، من غير الأرنب يكب التراب على الجبل؟». ومرة أتاني بقلم حبر أحمر وسأل: «حسين هل يكتب هذا القلم شعراً؟» قلت «نعم». قال: «ما لون الشعر؟» «القلم الأحمر يكتب شعراً أحمر، والقلم الأخضر يكتب شعراً أخضر!». ومرة رأى في الحرش بيت نمل، فأخذ يرقص، ويدور حول نفسه، ويغني، ثم قال لي: «حسين، هنا بيت نمل، أرقص، أرقص!»، ورقصت. كنت وكأنني أتعلم الإنتباه للتفاصيل الصغيرة (فالله في التفاصيل)، من هذه «الروح الكبرى» التي تنطق فيه.

وكان من المؤكد أننا جميعاً، أنا وآثر وبترا، سنرجع إلى الدير الجواني، يوماً ما، لا لكي «تكتمل»، بل لكي «تستمر»، خريفية الجبل هذه. وعدنا، فعلاً. وزرنا تلك المغارة ذات الباب المستطيل، وقلنا لآثر إنها «مغارة علاء الدين، صاحب الفانوس السحري»، فدخل إليها وأخذ يلعب، ويقول بأن علاء الدين تأخر في الرجوع إلى مغارته اليوم، وهناك طغى عليّ شعور بأننا، نحن الثلاثة، ولدنا «خارج الزمن».

مرة قرر الفراعنة القدماء تغيير سنتهم القمرية القديمة من ٣٦٥ يوماً إلى ٣٦٠ يوماً فقط. ولم تفهم العامة كيف طارت خمسة أيام من السنة، فقالت بأن الآلهة القمرية، أيزيس، خسرتها في لعبة دومينو مع أحد الآلهة العظام. وكل من يولد في هذه الأيام الخمسة يولد «خارج الزمن»، وإلى حد ما هذا يعني الولادة في «الزمن الضائع»، أو «الزائد عن الحاجة»، وهذا يعني أيضاً الولادة في زمن أكثر قدماً، وأصالة، ولكن الذاكرة نسيته أو تتناساه، وهذا يعني، ثانياً، الولادة خارج «الزمن المستدير»، الدائري تماماً، المتفق عليه من قبل الكل، والولادة خارجه تعني أن المولود ليس جزءاً من «مساحة الدائرة»، ولا نقطة على محيطها، إنه، ببساطة، «خارج الزمن». هل هذه خريفية أخرى؟ نعم، نعم، نعم!.

كنا ثلاثتنا في المغارة لما بدأت أتذكر أصعب أوقاتي. عندما، قبل الانتفاضة الحالية بمدة، شعرت برائحة موت في الجو، ومات وجهي. لا أعتقد بأن أحداً سمع عن «موت الوجوه»، بعد. وجهي

مات . قلت لبترا إن علينا، أنا وهي وآثر، أن نهاجر، إلى كندا، ربما، قبل أن تنتشر رائحة الموت أكثر. الفرار! ولكن فلسطين قفص. وبدأت أعرق، في الليل، أستيقظ على ضوء مصباح أحمر خافت، وأنا أنضح عرقاً، حتى أن قميصي قابل لأن «أعصره»، وكأنه كان منقوعاً في حوض ماء. وجع غريب في البطن والظهر، وإنهاك، وفقدان وزن، وشهية، وحكة تحت الجلد، وانهرت. لقد مرض الجبل بالسرطان!.

وبدأت أرجع، سراً، إلى جبال الطفولة المقمرة، إلى هذا الجمال الذي سبق وخنته، رجعة غير محكمة. واكتشفت بأنني ابن الحياة، لا الموت. وشيء في الجبل كان يقول لي، كلما حدقت في الزيتون والأودية المقمرة : حتى ولو بقيت سنتان للعيش، فإن سنتين هنا أعمق من قرنين «هناك». قاوم! هذه الأرض لك، قاوم! كنت واقفاً أمام الشباك، مطلاً على الحرش، والصنوبر واللوز، وخطر ببالي أن بترا، زوجتي، ستنهار إن انهرت، قاوم، لا لأجلك، قاوم. وشعرت بأن الجبل يهتف بي : «قل لها، مهما حدث، إن زرتني، سأكون بين اللوز! ستكون شمس، ويكون نوار يتطاير في الهواء، وتكون جنائن، ويكون نحل وطريق نحل، وحتى يأتي ذلك الوقت، قاوم».

قال لي دكتور أمراض الدم، في البدء، قد تكون مصاباً بالإيدز. يا إلهي! سننتهي كلنا، أنا وبترا وآثر. ليس المهم أنا، مرضي وحدي لعبة بين الله وبيني، أما هما! كان آثر يركض نحوي، ضاحكاً، ويميل برأسه نحو اليمين ونحو الشمال، ويضحك: «أوه، أوه، أوه! حسين، حسين، شوف!». وأحاول أن أتخيل أنه سيموت بعد سنة أو خمسة، بالإيدز. ويتوقف خيالي. لم أقل لبترا شيئاً، بعد. وتخيلت بأن منَ الأفضل أن أذهب إلى البحر وأنتحر غرقاً. ولكنه البحر يعيد الجثث إلى الشاطئ. وسيعثرون عليّ. ليس من حقي أن أكون جباناً، ولا أن أهرب هكذا. كنت أفكر في بترا وآثر، ليس فيّ. كنا في مقهى كانباتا، وخرجنا. وضعت يدي على كتفيها، وقلت: إن كنت مصاباً بالإيدز، فأنت أيضاً مصابة! «ليس مهماً، المهم أن نموت معاً». بترا عظيمة امرأة عظيمة. وهل تحتمل الهزة الثانية؟ «وآثر سيكون مصاباً». «آثر لا. آثر، لا، لا، أنا غير مهمة، أما آثر لا!».

كانت في مستشفى رام الله ممرضة بحجاب، ووجه ما ورائي، كهنوتي، محايد، وفيه صرامة، وسحبت الدم مني للفحص. وجه لا ينسى أبداً. هاتان الشفتان الصارمتان ستنفتحان بعد أسبوع وتقولا لي قدري كله: «سلبي»، أو «ايجابي»، بكلمة سيحكم علينا كلنا بالإعدام، أو بالنجاة. فلنعدم، لكن لم أرد أن أسمع هذه الكلمة من هذه الممرضة بالذات. وجهها من علامات القيامة، هكذا بدا لي. على الحائط، أمام بنك الدم، لوحة عليها كتبت جملة : «لا تدخن! ستصاب بالسرطان!» السرطان وردة، نعمة إلهية! أمنيتي أن أكون مصاباً به الآن، لا بالإيدز. ولكن اللوحة تدل على بلادة، على عدم حساسية نحو من هم مصابون بالسرطان. لغة «المعافين» ولغة «المرضى» لغتان بينهما حاجز.

ومرّ أسبوع يشبه نص رامبو : «فصل في الجحيم». رجعت إلى المختبر، عبر بوابات زجاج، إلى ممرضة أخرى بين يديها دستة من الأوراق. «حسين، أريد نتيجة فحص دم، إيدز». قلبت الأوراق وأنا في عالم آخر، ولمحت، بالإنجليزية، تحت اسمي، كلمة «نيغاتيف» -أي لست مصاباً. قلت لها «نيغاتيف يعني لست مصاباً، فش إيدز». «نعم». «نيغاتيف يعني نيغاتيف، يعني لست مصاباً، صحيح؟»

«صحيح». «أي أن نتيجة الفحص نيغاتيف». زهقت روحها. ولكنني أكملت: «ونيغاتيف تعني لست مصاباً!». فضحكت وهزت رأسها.

كنت أتخيل بأنني سأرقص إن لم أكن مصاباً، أو أبكي. لكن لا هذا ولا ذاك ما حدث. وجدتني أميل برأسي ذات اليمين وذات الشمال، وأركض في ممر المستشفى، وأهتف: «أوه، أوه، أوه. حسين، حسين، شوف!»، أي كنت أكرر نفس كلمات آثر، لقد صرت آثر، ولم أعد أنا أنا. ورجعت طفلاً، فأوقفني دكتور أمراض الدم في الممر، وأنا على هذه الحالة، وكان محاطاً بمرضى آخرين، فقلت: «نيغاتيف، يعني لست مصاباً بالإيدز». قال: «تقرير المختبر وصل: عندك ليمفوما» (سرطان في الغدد الليمفاوية). ولكن لا أهمية لذلك، فآثر وبترا خارج اللعبة الآن، وأنا قادر على اللعب وحيداً مع القدر.

خرجت من المستشفى شارداً، لا بكاء ولا فرح، وفجأة وضعت رأسي على عرق صنوبرة في الشارع، وانفجرت في بكاء مر، وقديم، كان جسمي متصلباً إلى حد البلاهة، وذاب في نوبات من البكاء. لم أبك ولا مرة في الجحيم نفسها، ولكن عندما خرجت منها بكيت! جاء دوري الآن لكي أشعر لا ببترا ولا بآثر، بل بنفسي، ونجاتهما.

خرجنا من المغارة. وفجأة مد آثر يده الفارغة إليّ، وقال: «حسين، خذ علاء الدين، ضعه في جيبك، فالدنيا برد». فوضعت علاء الدين في جيبي، وأما هو فرفع بيده الأخرى فانوس علاء الدين السحري: ربما أنه كان يتخيل الفانوس من ذهب أخضر خالص يشع في الليل كلؤلؤة في وسط حديقة ورد. ولما وصلنا البيت سألني: «حسين، هل علاء الدين في جيبك؟». «نعم». «هل يشعر بالدفء؟» «نعم، نعم».

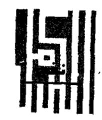
بعد يومين، وكنت أنوي الذهاب إلى الدير الجواني، وكنا انتقلنا جميعاً، أنا وبترا وآثر. إلى السكن في ريف رام الله، قال لي أخي، فادي، إن أحد الفلاحين كان في الدير الجواني، أمس، وكاد يموت. «كاد يموت؟». «نعم. التقى به هناك خمسة مستوطنين، مسلحين، فارتعب، ولكنهم كانوا مرحين، ومعهم «أراجيل»، كالعرب، وسألوه عن أجمل بقعة هنا لتدخين أراجيلهم». «وبعدها؟». «قال لهم: «هنا، هنا أجمل بقعة».

يا إلهي! فكرت في القصة. لم يكونوا مستوطنين فقط، كانوا من «فرق الاغتيال الخاصة»، المسماة بـ«المستعربين». يلبسون كالعرب، ويدخنون الأراجيل كالعرب، ومهمتهم تصفية نشطاء الانتفاضة. ربما لاحظوا «نشاطي»، في زيارة الدير كل ليلة مقمرة، أو لاحظوا آثر وهو يحمل فانوس علاء الدين، أو بترا، وهي، أصلاً، لاجئة من سنة ١٩٤٨، ورأت في الدير الجواني ما كانت تسمع عنه ولا تعرفه أبداً: الأرض، فزحفوا للتصفية!.

جمعت شلة من أصدقائي، صديقة عائدة من تونس، والشاعر كفاح فني، وأنا ـ فأنا أيضاً من أصدقائي ـ وآثر، وبترا، وذهبنا إلى الدير. أشعلنا ناراً وقعدنا هناك. من مستعمرة صغيرة، قرب مستعمرة حلميش، كانت تأتي موسيقى صاخبة بالعبرية، وعالية، وذات نمط غربي ممزوج بالشرقي. ويقاطعها دويّ طائرات حربية. قلت لنفسي: عمّا قريب، في ليلة مقمرة وواسعة وهادئة قليلاً،

سيأتي المستعربون هنا، ويقعدون فوق خرائب الدير، وفوق صمت ربابة قدورة، ويدخنون الأراجيل، وربما ستكون معهم ربابة أيضاً يعزفون عليها، ويضحكون. وسامر، ليلتها، بعيداً، بعيداً جداً، على الطرف الآخر من المرج المقمر، وأعطس عطساً خافتاً، كالغزلان، سرياً تماماً، ولن يتذكر أحد غيري ربابة قدورة هنا، والدنيا قمر، ولا سعوطة، ولا ذلك الصوت الذي كان يبكي كطفل صغير، ولن تمر الأفعى التي تزغرد. من يدري، ربما سيسمع المستعربون صوت تلك الغريريا نفسها، والذي يشبه بكاء طفل صغير، وسيطاردون الصدى في جنائن الزيتون المقمرة، سيبدو الصوت وكأنه يأتي من الحقل الأول، وعندما يصلونه، سيبدو وكأنه يأتي من الثاني أو من اللامكان، وسيقولون، حتماً، هذه جبال بها شبه الجنون، أو مسكونة بأساطير أخرى غير أساطيرهم، وحكايات أخرى، غير حكاياتهم، أو، بكلمات أبسط، كائنات من «الأغيار»، ليست من نوعهم. وربما ساكون أنا هذه الغريريا، ولكن ليس آخر غريريا، في هذه الجبال، حتماً.

سألت أمي يومها، «هل تعرفين الغريريا؟». قالت إن حجمها كالقط، تقريباً، ولكنها ليست مستطيلة مثله، بل شبه دائرية. هكذا سيكون شكلي، وسأسكن في أحلام هذا الجبل. وسيحلم بي، حتماً، وسأحلمه. ولكن كيف سيكون حلم الغريريا بالجبل، وكيف سيحلمها الجبل؟ هذه أسئلة لا جواب عليها. ولكن لن يستطيع أحد، ولا حتى مستحضر أرواح، أن يخرجني من حلم الجبل أو يخرجه من حلمي.



ما لن أراه ثانية، سأحبه إلى الأبد

يهودا عاميحاي:خمسون عاماً من الحب-خمسون عاماً من الحروب

عبد الرحيم الشيخ

في ضوء عبارة لكروتشه تصف الشعر بأنه «تأمّلٌ للانفعال» لا تكثيفاً له وحسب، تغدو مهمة النقد مزدوجة ترصد تحوُّلات «التأمل» بقدر ما تستجلي منطق «الانفعال». هكذا، تُزَجُّ فكرة الفرادة في النقدين الانطباعي والواقعي إلى زواجٍ بغيض، لكنه زواجٌ ضروري لمقاربة شرط «التأمل» الجمالي، والنسبي بالضرورة، إلى شرط «الانفعال» المعرفي، والمعياري بالضرورة. وهنا، ليس من متسع لإطلاق أحكام القيمة على أي من الشرطين إلا بما يضمن حرية الاعتذار عن خطأ التقدير عند الحاجة. أستدعي هذا التنظير الوجيز في إطار تقديمات أكثر إيجازاً، وإن طالت، لشاعر الثقافة العبرية يهودا عاميحاي الذي ذهب إلى نومه الأطول في أيلول الأخير، منسحباً من ساحة هذه الثقافة في زمنِ اختزال المسافات بصورة خيالية إلى درجة جعلت اليسار الإسرائيلي يميناً محتشماً بدورةٍ بسيطة للبحث عن «أُذُن جُحَا» في الجهة المقابلة. لكن هذه التقديمات، على ذلك، لا تدخل في سياق الاشتغال الأكاديمي بالساحة المعرفية لثقافة الآخر الإسرائيلي، فتلك مساحة من السجال متروكة لمشروع خاص سيظهر قريباً، وسيظهر عاميحاي عنصراً مركزياً فيه.

أما ما تستهدفه هذه التقديمات فيتمثل في الإشارة إلى جملة من ملامح المنظومة الفكرية والنظرية الجمالية عند عاميحاي، وتقديمه للثقافة الفلسطينية ومعينها العربي بوصفه طفرةً صهيونية تستحق التفكيك، رغم عدم استحقاقها للثناء بطبيعة الحال، للإطلالة على ساحة المجاز العبري في أنضج صوره وأكثرها رواجاً. فأشعار عاميحاي تتخلل الشارع اليهودي، داخل إسرائيل وخارجها، كأنها عهد ثالث، في المدارس والجامعات، على ألسنة العامة ومنتديات النخب، في بطاقات المعايدة

وبرقيات التعازي، في أغنيات السوق وخطابات السياسيين. يتجلى عاميحاي، لكثرة رواجه في الثقافة العبرية، وكأنه مالئ جديد للدنيا وشاغل جديد للناس.

يُعَدُّ يهودا عاميحاي (١٩٢٤–٢٠٠٠) من الجيل الأكثر ريادية في الأدب العبري الحديث، ومن جيل الكتّاب المحظوظين في عالمي النشر والترجمة والدراسة الأكاديمية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. وهو، لذلك، واحد ممن أعطوا لتسمية أدب «الموجة الجديدة» في الثقافة العبرية الحديثة مغزى وجودياً فعلياً. فقد استطاع عاميحاي، كاب جمالي لهذه الموجة، شعرياً وروائياً (إلى جانب عوز ويهوشواع، رفيقيه من نسل الصابرا، ورابيكوفيتش وزاخ كذلك) تجاوز التنظيرات الصهيونية الميسيائية لمشروع الكتائب الضاربة «البالماخ» التي اكتنفت مرحلة «الييشوف الثالث»، والتي كان هو نفسه عضواً بارزاً فيها، وتبديد ما أغدقته في أدبياتها من فضائلَ على نعمائية العمل الكيبوتسي والمثالية الصهيونية الكامنة في الأدب الطليعي الصهيوني الروسي بُعيد الحرب العالمية الثانية إلى حين الإعلان المراسمي عن بداية النكبة الفلسطينية وقيام إسرائيل عام ١٩٤٨. ففي الحين الذي أوحت فيه «الصهيونية البنيوية»، بتعبير يهوشواع، لكُتّاب جيل البالماخ بضرورة التعبير عن الوعي اليهودي القومي الذي بلغ منتهاه بقيام الدولة. رأى عاميحاي وكتّاب الموجة الجديدة في قيام الدولة نهاية للصهيونية فكرةً وحركةً، حتى لو لم تعترف هي بمأساتها الكامنة في نجاحها–النهاية. وبالتالي، فقد تأتّى لـ«جيل البلاد–دُوْرْ هَآرتس»، كما يوصَف كتّاب الموجة الجديدة، قلب معادلات صهينة الهجرة وقيم «الأرض الجديدة» لتصييرها من تطلعات خلاصية، دينية وسياسية بالدرجة الأولى، إلى مسعى «إنساني» لتخليص اليهود، بوصفهم بشراً اعتياديين، من مأساتهم، الأمر الذي لم يكن معروفاً على الإطلاق، بتلك التجريدية وذلك السفور، إبّان تأسيس دولة اليهود الهرتسلية.

ثمة ريادةٌ أخرى، لسانية، سجّلها عاميحاي وقريناه في هذه الحقبة التي شهدت استعادة تخليق اللسان العبري الحديث، لا كأداة صهيونية برغماتية وتأطيرية لطقوسية «بوتقة الصهر» واستقطاب الجموع الميسيائية الأوروبية وحسب، وإنما كتوليفة أدبية علمانية خارجة عن نمطية محاكاة النموذج الرعوي الذي ألمَّ بالأدب العبري التنويري الذي أسّسَ لتخلُّق الحركة الصهيونية وصاحبها إلى ما بعد قيام الدولة. كما أن الريادة كانت، من وجهة أخرى وعبر استخدام العاميات العبرية الشرقية والغربية، ضرباً من الترويج لفكرة شعبوية الأدب التي استطاع من خلالها تجاوز اليقينيات النخبوية لفكرة «الخير الجماعي» في كتابات المسار الأول للأدب الإسرائيلي، ذلك الأدب الذي رافق قيام الدولة، والمسار نفسه الذي أطلق عليه حنان حيفر تسمية «طبق الفضة» الذي انتقل فيه الأدب العبري، وكاتبوه، من «الملحمة إلى المملكة».

هنا، بدأت عملية التجاوز والنفي في آن معاً للرومانسية الييشوفية، فلم تكن العزلة خياراً رغبوياً لاحتياز الرؤيا وإتيان الإبداع من سماءِ فكرته لدى عاميحاي وكتّاب الموجة الجديدة، بل كان الانخراط في اليوميّ ومباشرةُ المَعَاش طريقاً لامتلاك المعنى. وقد أمّن اشتراك عاميحاي في كل حروب إسرائيل، باستثناء اجتياح الجنوب والانتفاضة–الحرب التي قضى وللمفارقة قُبيل اشتعالها بيوم واحد فقط، أمّن له منظومة واقعٍ محتشِدٍ بالموت والحياة والحب والكراهية، كلّية القدرة على سبك معطيات الواقعي والخيالي في معين القصيدة، جاعلاً ما في الاثنتين مادةً نفسية مكتنزةً بالفكري والواقعي قدر

اكتنازها بالجمالي والفانتازي.

عند هذا المستوى الفصامي، وربما للمفارقة، توسَّلَ عاميحاي وكتَّاب الموجة الجديدة ثنائية بيغن الصهيونية «السيف والكتاب» أداةً لنفي وعي تلك الثنائية في أوساط الكتَّاب الشباب من جيل البالماخ وجيل «الاستقلال». فقد تيسَّر لمعظم هؤلاء، إلى جانب «حربجيَّتهم»، الالتحاق بالحياة الجامعية التي هيأت لهم حظاً كبيراً من استيعاء الرؤى الأدبية الحديثة لشعراء وروائيي العالم، وبخاصة الكتَّاب الليبراليين في روسيا وأوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. حيث تحوَّل الفعل الكتابي إلى مسعى نقدي ترميزي لكل المركزيات، الأصيلة والمفروضة، في التَّجَمُّع الإسرائيلي ما-بعد الصهيوني (نظرياً). وقد كان لهذا النفي السياسي استحقاقات جمالية، إذ تم القفز على مواعظية الكتابات الصهيونية الكلاسيكية لبيالك وبرينر وعجنون، كما تحقق، من جهة أخرى، الخروج على أستاذيَّة ألترمان وشولانسكي الأكثر قرباً، زمنياً، لكتَّاب الموجة الجديدة. فقد استبدل عاميحاي وصحبُه تبسيطية الأداء البلاغي وخطابيته الوظيفية لدى الجيلين السابقين، بتقنيات جمالية ترميزية ساخرة عالية الشحنة، لكنها في الآن ذاته أدوات واقعية موجهة لنفي ثبوتية الواقع الواقعي بالإكراه.

وقد كان لهذه المتواليات التجاوزية امتدادها عند عاميحاي بصورة يقلُّ وجودها أو ينعدم عند الكثيرين من مفكري وأدباء الثقافة العبرية الحديثة. ومن جملة هذه المواقف الطليعية والتجاوزية عدم اعتبار عاميحاي للهولوكوست التجربة العظمى للجماعات اليهودية في القرن العشرين. ليس لأن أياً من أفراد عائلته الممتدة، والمكونة من سبع أسر استُجْلِبَت من بطرس بورغ إلى فلسطين، لم يقضِ في «المحرقة»، بل لأنه يعتقد أن «تاريخ الكارثة» بكليَّته لا يعدو كونه استثماراً صهيونياً قبيحاً لتاريخ التسميات وفحواها. فرغم كل ما يحظى به «تاريخ الكارثة» من اهتمام جاوز التوثيق والمراسمية ليكون حقل تخصص أكاديمي في الولايات المتحدة وبعض الدول الأوروبية، ينظر عاميحاي إلى ذلك بعين الريبة، إذ إنه يرى في قيام إسرائيل إجابة شافية، ويفترض أن تكون نهائية، على سؤال الهولوكوست. فتجربة، تحويل الفكرة إلى دولة والقومية إلى أمة، إذن، هي التجربة اليهودية العظمى في القرن العشرين، وليست «الكارثة». اللهم إذا كانت الجماعات اليهودية الأمريكية، وإسرائيل كدولة ذات طاقم صهيوني، وهما كذلك، تستثمران في الهولوكست، لتجنيد الدعم الاقتصادي والعسكري بدرجة أولى، ولحقن الذاكرة اليهودية بضرورة ديمومة استدعاء التاريخ الكارثي وصوره، الاستيهامية قبل الحقيقية، لتلافي حدوثه ثانية.

وبهذا الصدد، يؤكد عاميحاي، في خطابه لمناسبة خمسين عاماً على قيام إسرائيل، وفي إشارة واضحة، أن اصطلاح «الصهيونية» بات اصطلاحياً ماضوياً، ليس لأن الصهيونية أنهت مهمتها التاريخية وحسب قبل خمسين عاماً عند قيام الدولة، وإنما لأنه يعتبر قيام إسرائيل إنجازاً عبرياً لم يشهد له «التاريخ اليهودي» مثيلاً. ولذا، يقترح توصيفاً، يسِمُهُ بـ«الأكثر قرباً من الحقيقة»، لما حدث، يقترح توصيفاً جديداً هو «الثورة اليهودية العظمى». ذلك أن التصوُّر الذي لديه مؤدَّاه أن تجميع اليهود، وإحياء العبرية، وإقامة الدولة القومية على أرض غير يهودية وبسواعد «أمة» غير متكلمة للغتها القومية الموحدة قبل «الثورة»، يعدُّ أعظم الثورات القومية في التاريخ الحديث، إذا ما قورن بنتاج الثورتين الفرنسية والروسية اللتين أقامتا الدولة القومية على أرضيهما القومية وبسواعد

أمتيهما اللتين تتكلمان لغتهما القومية الموحدة قبل نشوب الثورة. وبالتالي، فإن «ليبرالية» عاميحاي وتسامحه في التسميات ليستا من باب الإغواء الشعري أو الإضافة التطوعية للمعجميتين القومية والسياسية الإسرائيليتين، بل إنهما، بأكثر من ذلك، نفي وزجٌّ إلى دائرة الاستيهام، في آن معاً، لكل مقولات ارتباط الصهيونية بمشروع كولونيالي غربي، أو كونها، في ذاتها، مشروعاً كولونيالياً مستقلاً. مؤدّى القول هنا، أن عاميحاي يسعى إلى «شخصنة الصهيونية» يهودياً وحسب، إن جاز التعبير، وحقنها بجرعة عالية التركيز من الإنسانية التي تنأى بها عن المقولات السابقة. ولعل، بل من المؤكد أن، تركيز عاميحاي، شاعر الثقافة العبرية و«رئيس أركانها» بتعبير يوسي ساريد، لم يكرِّس خطابه هذا بكليته لفكرة المماهاة بين سيرته الشخصية وتاريخ الدولة لمجرد مباهاة استعراضية، إنه يتاجر حتى بأدق التفاصيل للتأكيد على نفي الثيمة الكولونيالية عن الحركة الصهيونية، ولنفي «منصب شاعر الدولة» عن نفسه هو، ليكون شاعر تجربته الخاصة، وإن كانت نفسها هي تجربة الدولة الخاصة أيضاً. وفي الخطاب ذاته، يتندَّر عاميحاي بحادثة تغيير اسمه الشخصي، أو ترجمته عن الألمانية، مقابل شلنين عام ١٩٤٦، ليصبح «عامي حاي» والتي تعني في العبرية «شعبي حي»... مانحاً للتاريخ فرصة إطلاق زفرة ساخرة مما كان وكان.

في مقدمتها لأحدث المختارات من شعر عاميحاي بالإنجليزية، وفي مقاربة قد تفض ما اكتنف الخطاب السابق من التباس مقصود، تتندَّر حنا بلوتش بهالة الفائض الوطني الذي يُضفى في كثير من الأحيان على شعرْ عاميحاي دونما مُسوِّغ قرائني أو قيمي لذلك، اللهم الإحساس الوجودي العميق بضرورة احتياز السلوى الصائبة والحضور الفذ للمعنى في حالات انعدام المعنى، وبخاصة في الحرب. هناك، حيث يتمترس الجنود ببنادقهم، ويلوذون «بدفء» جلد الوحش الذي خُلعَ عليهم ليحميهم من «برودة» ما فيهم من إنسان. وفي الآن ذاته، يحملون دواوين عاميحاي قُبيل شتتاتهم الطويل في مغامرة الحرب المقامرة، ليهبهم امتلاءُ اللغة خامةً لاحتراف الفراغ، ولتشحذهم فُكاهة المجاز الجارح بجدِّية الحقيقة الجُرح، وليمدهم نضجُ الفكر التشكُّكي بيقينية الارتجال الفج، ولتمنحهم رهافةُ المعنى الذائد عن شرط الحياة ضرورةَ الخضوع لتجريب شرط الموت. هنا، «تنحطُّ فطرة الذائقة بانحطاط فكرة المتذوق»، بانحراف معياري زهيد لحكمة بورديو. إذ لا تغدو فضيلة القراءة موضع استيعاب وفهم وحسب، بل تطفو على سطح النص زبداً من غواية التأويل الذي لا يرحم قاع القصد ولا يدع شمس اليقين القصدي تنفذ إليه.

لقد اعتاد عاميحاي إضفاء مسحة ديبلوماسية على ردِّه عند سؤاله في هذه السياق، إذ لا يتوقف عن التنظير لفكرة أنه شاعر تجربته الذاتية، وليس شاعر حقبة أو موضوع. إنه، بذلك، يتجاوز تقريرية الملامح التميزية التي تسم شعراء العبرية وتصمهم بيهوديتهم أو إسرائيليتهم، عبر ذريعتين غير بالغتي الدهاء: فعبرية شعره، وإن لم يباه بهويته اليهودية، تهوِّده قسراً. وصهيونية تجربته وتنقيحيتها تمنحانه إنتماءً إسرائيلياً بامتياز وإن لم يسع إليه. فاليهودية في إسرائيل، تحصيل حاصل، وليست ملمحاً في الهوية الفردية يُسعى إليه.

هنا، تشكِّلُ ثنائيتا الحب والحرب شفرة معقدة لشعرية عاميحاي، إذ إن النفاذية العالية لحدَّي هذه الثنائية تمنحانه فرادة خاصة في مزجهما كمحور وحيد وكلاني لتجربته الجمالية. بمعنى أن نافذة

الحب لديه تطل على ساحة الموجودات، الواقعي منها والافتراضي، ليعيد تشكيل صور الكائنات ويستنطقها باحثاً في أقاصي غنوصها السرمدي عن عرفان يمنحها ملامح هويتها الوجودية، وكأنه تم الإقرار سلفاً بافتقارها إلى هذه الهوية. أما نافذة الحرب فتفضي إلى شرفة عالية تطل على وجود بلا موجودات، وكأنه نظام علاقات بائدة وحسب. بمعنى أن الحرب هي مساحة لخواء الذكريات الذي يهب أصداء المساءلة حرارة المعنى للارتفاع شيئاً فشيئاً إلى سماء الفكرة، لا ليهبط منها ليدرك الأشياء وذكرى علاقاتها. لكن جانب التعقيد في هذه الشفرة الثنائية لا يكمن في ظاهرة النافذية والاختلاط بين هيئة الموجودات وذاكرة الوجود وحسب، بل يتركز في العلاقة الفصامية مع ناظم هذه الظاهرة ومصرِّف عملياتها المركزي المتجسد في «فكرة الله». ولعل مقاربة صورة هذا الناظم بالحد الأدنى من التفاصيل تُعَدُّ فكّاً، على درجة متوسطة من التواضع، لشفرة عاميحاي الفكرية في مشروعه الجمالي.

سأعرض، هنا، لإشارتين طفيفتين عن مركزية الحب عند عاميحاي، تاركاً لمن يعود إلى أشعار عاميحاي الإفصاح عن هذه المركزية، إذ الحب كالقوة لا يمكن إدراكه إلا بممارسته، باستقلاب مقولة جوزيف ناي. . . مركزية الحب في شعر عاميحاي لم تكن تصعيداً إيروسياً أو تسامياً كلامياً لتقطير أشواق الجسد بقدر ما كانت كاسراً لما يعتري الذات من موج الخسارة الفردية والجماعية، على حد سواء، تلك الخسارة التي ألحقتها الحرب، على وجه الحصر، بمقتنيات الذاكرة وديناميات التذكُّر. ورغم عدم الابتعاد بالتوريات الجنسية عن عادات الإغراء الفضائحي لشعراء خانتهم لياقة الشعر أوشهوة الشعور عن الإتيان بوسيلة أفضل لسلوى الجنس، فقد كان انكشاف مساحات الجسد كاملة لحواس عاميحاي عاملاً حاسماً في زلزلة مزيد من اليقينيات الأخلاقية والتابوات الدينية والجمالية على حد سواء.

ورغم إصرار العديد من النقاد على تصنيف عاميحاي كشاعر حرب، لاكتناز قصائده بهواجس الحرب واصطباغها بوقع خيالاتها، إلا أنه في كثير من المناسبات حاول التحرر من ذلك الوصف، قائلاً بأنه كرَّس حياته، بكل غناها وتنوع تجاربها، لتكون خامة مشروعه الجمالي في حرفة الشعر، وأنه يرى في التصنيفات الحادة لوضع الشعراء في جوارير العناوين والموضوعات الكبيرة تعسفاً لا يليق بوظيفة النقد. إنه على قناعة تامة بكون اللاعنف، أيضاً، بحاجة إلى ضرب خاص من العنف لإقراره وتثبيت قيمه. فالحرب، إذن، أداة للبحث عن قيم الحياة وعن الحب بصورة خاصة، إنها الكره اللازم لاستيلاد الحب. والحرب، من منظوره الخاص أيضاً، هي نقيض الحب، لكنها منفصلة عنه، بمعنى أن ثمة مساحات للحرب وأخرى للحب. ففي حين يقبل عاميحاي الحرب كحقيقة موضوعية في الحياة، يسعى للعيش خارجها بكل ما أوتي من قوة. وهو، رغم اشتراكه شخصياً في معظم حروب إسرائيل ورغم قناعته بأن الحرب وسيلة لاستيلاد علاقات الحب، لا يزال يرى في الحرب صنيعة السياسة، وذروة اصطراع الأديان. فالزعماء الروحيون والقادة السياسيون يزعمون أنهم مجبرون على معارك صغيرة لتجنب الحرب الكبيرة، معارك قليلة يتنج عنها «السلام السرمدي» الذي كان مرة على الأرض.

الحب والحرب في شعر عاميحاي يندمجان بالقسر، جمالياً ونظرياً: أما جمالياً، فلأن صور الحرب،

في مجملها، خيالات إيروسية ، لكن غايتها الموت بأكثر من الحياة. فالبندقية ورجل المحارب يتبادلان الحب جهاراً دونما خشية من رقابة، رصاصته وصدر عدوه، سلاحه الأبيض وكبد خصمه في الميدان. . . وأما نظرياً، فلأن عاميحاي، الملحد على استحياء، يرغب، بدافع تحتاني، في تجاوز طقوسيات الفصل الإكليريكية بين الحب والحرب، تلك الطقوسيات التي تجعل من الحياة محض جسر للعبور، ولترتيب فوضى المكان وهشاشة الهيولى بانهيارات الجسد الباحث عن سلامٍ سرمدي لن يكون. والطقوسيات ذاتها التي تستهلك الجسد، حباً وحرباً، لاستيلاد انتظامها الخاص عبر متواليات عصيبة من تمجيدات الفداء ومدائح العدم. إنه يرتب فوضاه الداخلية بإعادة صياغة منظومة المكان، أو تفكيكها حسبما تقتضي ضرورات النشيد، ولكن خارج كل الطقوسيات الاجترارية.

ورغم تلبُّس عاميحاي بالحرب واقعياً وجمالياً، والحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص التي اشترك فيها لصالح القوات البريطانية وتعزيز الوجود اليهودي في فلسطين، إلا أن قصائده تكاد تخلو من نغمة رومنطيقا الخراب والعدمية التي شاعت في أشعار إليوت وريلكه وبوند على سبيل التمثيل. ولعل خلو شعره من هذه النغمة، رغم تأثره نسبياً بمجازاتها، يعود إلى مبدأ بكر في منظومته الجمالية القائمة على نظرية الداخل والخارج، إذ يرى في الشعر تعبيراً ذاتياً عن الهوية الفردانية لقائله قبل أن يكون معيناً، ضحلاً أو عميقاً، لردف الهوية الجمعية برموزها المثالية وخيالاتها التي يفترض فيها التواشج بالضرورة. وهي، من ناحية أخرى، امتداد لثورته البِدئية على فكرة الخير الجماعي، والشر الجماعي، التي تشحن شعريته بقدر عال من الشخصنة والذاتية التي تتجرع الحزن وتأسى لخراب الحرب دون أن تنزلق بهما وفيهما إلى وحول العدمية والسوداوية. فالحزن، إذن، سقط زندٍ يحفّز ملح الذات ويستولد طاقتها، لكنه لا ينحال، أبداً، إلى شعلة احتراق داخلي، تودي بطاقة الذات وتقضي على احتمالات الحركة.

لكن الحب والحرب، كذلك، وما فيهما من حس الملهاة أو المأساة يتموضعان كلازمتين لإدارة حوار ترميزي حاد مع الله، المتحكم في المصائر ومسيِّر الأمور إلى شرّها غالباً، وخيرها لماما. فالله، لدى عاميحاي، بطل مناوئ على الدوام، وفضيلةٌ من الأفضل نسيانها، واستبطانها في ثنايا طبقة في النفس تدنو من التقاط الروح عندما تعتريها هواجس الفقد. هو واحد من كائنات القصيدة، اعتيادي بقدر ما تسمح الاعتيادية لموصوفها من رزانة تجنبه السذاجة، وما تؤمِّن له المفارقة من احتمالات الفرادة المُتألِّهة أو ألوهة الاحتمالات الفريدة. وهو سمة لعبرية شعر عاميحاي بمقدار ما هو نقيض ليهوديته: سمةٌ لعبريته في استحضار رعوية الخطاب وسجالات التأثيم في سوق الثيولجيا العبرية. ونقيض ليهوديته في زجِّ مُدبِّرها ومليكها الميتا–أرضي، وكفيل «فرادتها» وامتياز أهلها عن «الأغيار»، في زاوية الاستجواب اللاذع، على يدي عاميحاي، حول إسهاماته المركزية فيما لحق باليهود من ضيم جرَّاء يهوديتهم التي حقنهم بها من عليائه، ثم تركهم للشتات والكارثة.

وبذلك، فحضور الله في شعرِ عاميحاي حضورٌ درامي وليس حضوراً قيمياً، وعلاقته به علاقة ندية لا علاقة سيّد ومسود. فالله، كما تمت مساءلته واستجوابه عن دوره في مآسي الجماعات اليهودية ونكباتهم على يدي أنبياء التوراة وحاخامات الديانة اليهودية و«أوليائها»، قد استعيد استجوابه، في إطار جمالي، على يدي عاميحاي دون إيلائه أي التفاتة تعظيمية كمطلق، ولكن دون

ازدرائه، كذلك، إلى درجة تنال من الخطوط الحمراء لأبجديات القداسة الضرورية في الشارع اليهودي. مساءلات عاميحاي لـ «فكرة الله» جاءت على نحو من التوريات غير المعهودة في البلاغات السامية (العبرية والعربية على نحو خاص)، إذ إن حشر الله في زاوية المساءلة، وتجريمه أحياناً، ونفيه في كثير من الأحيان، إنما كان يتم بما يُعرَف في نظريات المنطق الجمالي بـ «مغالطات الصلة»، وهي نوع من البنى الكلامية التي يُتَعَمَّدُ إتيانها من قبل المتحدث عن وعي تام بالقرينة غير الصادقة التي تقوم عليها، وطرحها في سياق تظاهري بيقين تام بصحتها لدرجة تمكِّن من انطلائها على المتلقي. وذلك كقول عاميحاي في إحدى مقطوعات «أغاني أرض صهيون الجميلة»:

«. . . ولأجل هذي الحربْ،
ولعينٍ آخرٍ [ما تبقَّى] من بَساطاتِ العذوبةِ، قد أعيدْ:
الأرضُ دارت حولها شمسٌ، نعمْ.
الأرضُ صارت لاستواءٍ مثل لوحٍ تائهٍ [فيها]، نعمْ.
اللهُ ثَمَّ يكونُ في عليائهِ، أيضاً، . . . نعمْ».

هنا، تبدو رهافة التهكم اللاذع أداة طيعة في منظومة عاميحاي الجمالية: فنفيه لـ «فكرة الله» نفي اشتراطي حذر، قائم على تجاوز البداهتين الأوليين وقلب فحواهما على نحو سائغ جداً لدرجة تجعل تشكيكه بوجود «الله في عليائه» سائغاً أيضاً، بل وضرورياً لوزن المعادلة. ووزن المعادلة كان يقتضي نسفاً صميمياً لـ «حجارة الماضي»، كما عبَّر عاميحاي أكثر من مرة عن خروجه على الطقوسية اليهودية المدَّعاة في كل كبيرة وصغيرة.

كل ذلك كان أمراً سهل التناول في حرفة عاميحاي، وكان العهدان، القديم والجديد، منهلاً شائكاً لسبك هذه الثيمات. لكنه، في الآن نفسه، اصطبغ بروح عاميحاي وفرادته، إذ لم يكن التناص الديني محض إحالة إلى مثل رعوي أو عبرة تلمودية للتذكُّر، بل كان بأكثر من ذلك مسعى رهيفاً لمساءلة الذاكرة الدينية عمَّا أرسته من فائضٍ دوغماتي في العقلية اليهودية، ولتأليب المتذكِّرين على سَهْمِيَّةِ ذاكرتهم التي لا ترى مَلِكَ السماء، ولا تزهو بتتبعات رؤيته، إلا كما يراها هو، من فوَّهة الصلاة الضيقة التي يضعونها على رؤوسهم ليطل الملك من خلالها على ما يريد مما حوته السريرة. وبذا، يحاول عاميحاي في سجاله اللاهوتي قلب النظرية الديكارتية في الإيمان متسللاً إلى ضلوع مثلثها—المغالطة واحداً واحداً لتفكيكه: فربوبية المطلق الوجودي ليست قرينة لكماله، كما أن عبودية خلقه ومعاناتهم ليستا قرينة عجزهم هم، إذ العجز كائن في عدم مقدرة (الكامل الافتراضي) على تخليص (العاجز الافتراضي) من عجزه. ففضيلة (الكمال)، إذن، ليست ضامناً لوجود (الكامل) ما لم يتمم كمالُه عجزَ العاجزين، وبالتالي، فوجود (الكامل) هو محض افتراض يتسع أو يضيق تبعاً لاحتدام قرائن العجز.

تحت هذه المظلة الوارفة من الحوار الفلسفي التحتاني، الذي لا يكاد يُلمَحُ أي أثر عياني للفلسفة فيه لقارئ غير محترف، تتحول دائرة المجد الإلهي إلى دورة للحرَج تتكرر بتكرار المآسي وتشتد باشتداد عود السائل وحذقه في إدارة المساءلة. فالله، في مخيلة عاميحاي، كائن شفاف تُرى فيه دوائر الأسئلة واللاخيرية بأكثر مما تُرى دوائر الإجابات والخيرية، وهو ذو طاقة انسحابية عالية تمنحه

قدرة خاصة على التجوال بحرية نسبية بين الاثنتين. كائن تؤمّنُ له فكرة الألوهة رصيداً من الحمد البلا رصيد، وهالة من القداسة التي تجتاح قلوب المؤمنين، من بوابة فطرة الخوف، لتكبر في قلوبهم كفقاعةٍ من سراب، كلما ازداد حجمها تضاءل سمك غشائها، وازاد خطر انفجارها بالضرورة. إنه انفجارٌ عنقودي غير محسوب النتائج: قد ينثر أبيض القلب، الذي ما هو إلا رماده الذي صدئت فيه فكرة الإيمان وتكلّست، لتزداد أسهم اليقين يقينيةً بحكمة القضاء وصواب التقدير في الإجابة. وقد تصيب سويداءَه لتنز الظنونُ طامحة بإغاثة صحراء السؤال التي لم يأتها، من قبل، محض هاجس واحدٍ للارتواء.

هنا، تتمظهر «زندقة» عاميحاي برداء إيماني خاص، بل لا تبدو على الإطلاق نقيضاً للإيمان، فـ«ما من نقائض هناك، بل اختلاف في الدرجة» كما يقول نيتشه. هذا «الاختلاف» في درجة «الإيمان» أو «الزندقة»، شديد التباين في قصائد عاميحاي ومراحله الشعرية، ولعله فضيلة سجاله اللاهوتي الكبير، و مقتله في أحايين أخرى. فعاميحاي لا يتورع من أن يدني فكرة الألوهة من فكرة الشيطنة عندما يؤنسن المقاصد والأفعال الإلهية، ويقاضيها بالمعيارية البشرية للخير والشر، فتبدو الاختلافات بين الفكرتين اختلافات في الدرجة أيضاً، ليطفو التكافؤ على سطح الاختلاف احتمالاً مائلاً تصح قراءته يميناً أو يساراً. لكن مقتل هذا التطبيق، الأمين والافتراضي، للفكرة النيتشوية في «اختلافات الدرجة»، يكمن في تصالحية عاميحاي التي تجلت في مغازلة فكرتي «الأبوية المؤلّهة» المحكومة بالخطأ و «الألوهة المسقطة على صورة الأب» القابلة للخطأ، بعيد انتهاء مرحلته الشعرية الوسيطة وعلى امتداد المرحلة الأخيرة (١٩٨٣-٢٠٠٠) على وجه التقريب، وموت والده على وجه التحديد. حيث كان عاميحاي يرى في والده، المفعم بالأرثوذكسية والوصايا، رباً تابعاً لدائرة ملكيته الخاصة. لكنه، بعد موته، تيقّن من أن والده كان محض إنسان، وتأكد من أن «ربه غير المشاعي» الذي يحيا في السماوات ليس إلا تجريداً جوهرانياً لفكرة «ربه المشاعي» الذي مات في الأرض.

ورغم ما في هذه المصالحة من طاقة جمالية، إلا أن مواربتها الاعتذارية عن الحِدِّيات السابقة في تجريم الإله اليهودي إلى درجة التأثيم، تجعل منها انتباهةً برغماتية غير موفقة (لاستنادها، وللمفارقة، إلى أسباب أخلاقية ودينية، أي غير برغماتية) في إنقاذ ما تم تذويته أبوياً من «فكرة الله»، وردِّه إلى رفعة مقامه الافتراضي من جديد. ربما كان موت والد عاميحاي، على غير ما يبدو في تعليقاته على موت والده، موقظاً لنوستالجيا الطاعة وأصداء خفض الجناح لذكرى الفقيد المؤّله، لأنه لم يحظ بهما في حياته التي كانت. فوالد عاميحاي كان يهودياً أرثوذكسياً مفعماً بالوصايا التوراتية والتلمودية، تلك التي وصفها عاميحاي في أكثر من مناسبة، بأنها كنز نادر أورِثَ له رغم عدم تدينه. ولعل حضور والده في الكثير من أشعاره يعدُّ شارة على عمق ما أحدثه هذا الكنز النادر فيه من أثر.

مرةً أخرى، ليس من باب علاقة الأبوة والبنوة الفصامية في تاريخ الثيولوجيا-الميثولوجيا اليهودية، وإنما لفرادة العلاقة الإنسانية التي جمعت بين أب موغل في صوفيته وولد موغل في علمانيته، كل لدينه الذي ارتضى غير مكرهٍ الآخر على التصالح أو المعتقد الوسيط. ولكن الجذور الأرثوذكسية لعاميحاي، من طرف والده، جعلت مفاهيم الربوبية والتدين تؤتى بنقد رهيف، غير موغل في زلزلة الوثوقيات والاقتراب من الأبقار المقدسة والتلذذ بالنيل منها كما كان شائعاً في كتابات أدباء الموجة

الجديدة. ولربما تضافرت مع الـ« ربما » الأولى، ربما أخرى مؤدَّاها :أن مقولات اقتراب ترشيح عاميحاي لنيل جائزة نوبل فعلت فعلها في انحراف المقصديات الاستعارية والتشكيلات الرؤيوية في قصائده الأخيرة، إذ قد لا يكون من اللائق بشاعر الثقافة العبرية الا يكون عبرياً، بأقل ما تقتضي سمة «العبرية» من إقرار عرفاني بـ« خلاصية الرؤيا » في النشيد العبري الذي يمثلها.

ولعل أحد أبرز ملامح النشيد العبري، التي يستدعيها الحديث هنا، مكانية القدس ومشهديتها. فالقدس في شعر عاميحاي ثيمة الثيمات، حيث يندغم الواقعي بالأسطوري، وتأتلف بداهات الرعوي وبَداءاته مع فتوح الميتا—تقني ووثوقياته، وتُستَدرَجُ عفوية الغبار، الغبار المحض، إلى اختبارات الأخلاقية وحقوقية المصطلح الصراعي، ويُستفتَى المشهد التاريخي بتاريخية المشهد. . دون أن يخل ذلك بمقتضيات الجمالية ونسبيتها أو أسئلة القيمة ومعياريتها. في قصيدة القدس ثمة كائنات كثيرة يلفُّها الحدث وأخرى أكثر تنبت في التفاصيل :العرب واليهود، الشخوص والأشباح، الزهَّاد والمترفون، الأصلاء والدخلاء، الأدلة بكامل المكر والسائحات بفائض السذاجة، الهلال والنجمة والصليب كلٌّ يعابث غيمته التي له أو يناوئ ريحه التي عليه، المؤمنون والملحدون، النبوَّات المتهالكة، الألوهة المحرَجة، الشبابيك، الأبواب، الشرفات، الجدران، السطوح، الغسيل المتسخ، القلوب النظيفة، طائرات الورق، المعدن، الرعاة، الأطفال، المركبات، الليل، النباح، الصمت—العدم، الأشجار عتيدها وتليدها، المقابر، الشواهد الدارسة، الأسوار، الحدائق، الأجراس، بطاقات المعايدة، الطوابع، أزقة المدينة، شوارعها وما فيها من نبض خديج، أقاصيص النهار، حكايا الليل. . . رغبوية مُلِحَّة وماِلحة لإرساء مشهد المكان بالعبث في مشهد اللغة، حين لا تغدو المفردات محض أدوات تجريدية للإفصاح، ولا تنحصر رسالة الكلام في اجتراح البيان، بل تجاوز ما صُكَّت لأجله من مهام نحو تقطير المكان على صفحة الروح—القصيدة.

لم يكن للمكان أن يتمرأى لعاميحاي كما تبوح به تضاريس القصيدة، التضاريس الحقيقية لا المجاز، لولا تلك القصدية المبطَنة عنده لتجاوز المدرسِيَّات الاستعلائية القارة في وعي النخب الصهيونية الكلاسيكية. تلك المدرسيَّات التي لم يقتصر فعلها على تخريب المخيال الجمالي المصاغ عن بُعد في كتابات الآباء الأدبية، ولم ينحصر ما اكتنفها من رضوض معرفية وشَرَهٍ عرفاني في إمداد قريحة هرتزل بكتابة ذاكرة المكان، الذي لم يره قط، في ستة أسابيعِ في « دولة اليهود »، وكأنه رب صغير لهذا المكان الذي ستقام عليه دولة اليهود يحاكي رباً كبيراً أقام دولته على الأرض في ستة أيام واستوى على عرشه في السابع! لم يسترح هرتزل في الأسبوع السابع إلا لتوصله فانتازيا العرفان المتَعَلْمَنَة إلى صياغةٍ أقل جمالاً وأكثر إحراجاً، إلى « الأرض القديمة الجديدة ». وعليه، فإن لناقدة شاعرة كـحنا بلوتش أن لا ترى جمالية المكان في انتصاب القوس الروماني القديم على أرض القصيدة، بقدر ما تتجلى جمالية المشهد في الرجل الرث الجالس إلى جوار القوس، المتحف في قلبه وسلة المشتريات بين يديه، حاملاً لأسرته طازج الفاكهة بعد يوم عمل شاق، كما رسمه مخيال عاميحاي. إنه عشق العادي الذي يُراد له أن يفارق عاديَّته لتصحَّ ترجمة المشهد إلى غيره دونما نتوءات، ولو طفيفة، تبوح بمعالم المشهد الأصل. لقد عمل عاميحاي، والحالة هذه، على المكافحة الكلية لفكرة خيانة المترجم، لا بريئاً من مفاتن الأدلجة ولا خالياً من لوثات الإحلال، لكنما أكثر وفاءً لعاديَّة العادي دون رضوض

الماضي وهوس الاستحالة.

لقد استُجلِبَ عاميحاي من بطرس بورغ إلى فلسطين عام ١٩٣٦ ولمّا تكن «الأرض المُراحة» بذاكرةٍ مُراحةٍ أيضاً، إذ كان المشهد الفلسطيني ممتلئاً بفلسطينيته. وهنا، من المفارقة أن التقديمات العبرية والإنجليزية لسيرة عاميحاي، على حد سواء، تتضارب في إقرار اسم المكان الذي ارتحل إليه، فالواقعي منها، وليس الموضوعي بالضرورة، يستخدم مرجعية «فلسطين» محطةً ثانية لذاكرة عاميحاي وميدان لحربه. وأما الآخذ منها بقشرة التسميات، وليس الصهيوني بالضرورة، فيصر على تسمية المكان الجديد «إسرائيل» أو «هآرتس» أو «إيرتس يسرائيل». لكن عاميحاي نفسه لم يؤخذ بنوستالجيا التسميات السماوية قدر انشغاله بتأسيس ذاكرة جديدة، جمالية، للمكان الذي ارتحل إليه ليفارق خيالات «الذاكرة الكارثية» للمكان القديم.

ولعل اتساع المكان روحياً، رغم ضيق طاقة العيش التي أحدثتها الحرب، كان ملهم عاميحاي الفذ. والمكان المعمور والصحراء في ذلك سواء، غير أن مزية الصحراء أنها تمد جوّانية الذاكرة بفاضاءات غير مؤدلجة، وبوعي حاد وحيادي خارج تصنيفات المشهد الصراعي ونتوءات مناطق النفوذ. ورغم ما للصحراء من نصيب في أسوَدِ الذاكرة اليهودية، وبخاصة صحراء النقب التي تجنَّد فيها عاميحاي سنتين «مطبق الحجر»، بتعبيرٍ عامي، إلا أن ما لها من أبيض الوعي في مخياله الجمالي حظ أكبر، إذ هي الصفاء الوجودي البلا شروط. لكن دمج «الجمالي الطبيعي» بـ«الجمالي الفني»، بمقارنة هيغلية، جعل من الصحراء، ومن المكان عموماً، في شعر عاميحاي كياناً ذا مرجعية مزدوجة، مشخصنة ومُدَيْنَنَة في آن معاً: مشخصنة من خلال قدرتها على البوح بكرونولوجيا التجربة الشعرية على الصعيد الخاص لذات الشاعر، وذلك من خلال تكثيف الجمال الطبيعي. ومدينَنة عبر استلهام ذاكرة المكان الرعوية لمقاربةِ علاقات المكان بأفق جمالي فني. وقد كان لهذه الفرادة في الاستدعاء الديني وما إليه من تقنيات الترميز المتعلقة بجوانب مماثلة من التلمود، أن حالت دون استقامة ترجمة أشعار عاميحاي إلى الإنجليزية من النصوص العبرية المباشرة، بل الالتجاء إلى المصادر الدينية التي تمت الإحالة إليها لتوليف نصوص القصيدة الحكائية من هناك.

تفضي هذه الإشارة إلى واحدة من التقنيات الجمالية لدى عاميحاي إلى الإضاءة قليلاً على ما يحكم تجربته الشعرية من نظر جمالي. فبكل ما يحمله التصور الكلاسيكي من توصيف للشعرية، كلحظة تجلٍ وإشراق، بعيدة عن الاحتراف والهندسة القبْلية، يؤسس عاميحاي مفهومه للشعر. ورغم، مسمّاه الوظيفي منتصف الثمانينيات، كأستاذ زائر في قسم الكتابة الإبداعية–فرع الشعر في جامعة نيويورك، إلا أن نظرته لفحوى الشعرية لم تتغير. فهو مؤمن بنظرية الداخل والخارج: انفصال وجودي التزاماً بمبدأ الفرادة، وتكامل معرفي تحقيقاً لمبدأ الضرورة، واندغام جمالي إتياناً لمبدأ النسبية. ثقافة الشاعر ومواصلة احتيازها، لديه، خامةُ الروح. لكن شعرية الشاعر، المتحققة بالإلهام، وبالإلهام وحده، هي ملحٌ يحول دون تعفُّن الخامة الروحية المتراكمة، وشرط لبقائها، ودلالة على فذاذتها وعبقرية إعجازها. إنه مؤمن «عجائزي»–باستعارة مصطلح الغزالي–بضرورة عيش الشاعر في الواقع الاعتيادي معرفياً وخارجه جمالياً، لإنتاج ما يبدده في ساحة الحلم المتاح بين الواقعين.

ولذا، فقد عرض عاميحاي، عبر ما يزيد على نصف قرن من الزمان، نتاجه الأدبي ضمن العديد من

الخيارات الجمالية، في الشعر والرواية والمسرح والقصة القصيرة، لكن الشعر كان سيد الخيارات وأكثرها طرقاً في حرفته الفنية. فقد عمد إلى تجريب الشعر من خلال الأشكال المتاحة للكتابة الشعرية العبرية، في القصائد والمقطوعات، الشعر الموزون وغير الموزون، الشعر الحر، قصيدة النثر، الشعر المدوّر. . وغيرها. لكنه، رغم حداثة الأسلوب التشكيلي وتنوع تقنيات النشيد، لم يعمد إلى التوليد اللفظي وحسب، بل أتى غريب العبرية ومهجورها كما أتى حديثها، واستلهم رسميَّها المعتمد كما أصر على عاميِّها المبتذل، جاعلاً القصيدة، رغم إئتلاف المعنى، كياناً لغوياً متنافراً، من جنس البيئة المجتمعة التي تخلَّق فيها النص أو حكى عنها. لم يكن نص عاميحاي ليعبر تماماً عمَّا في هوية الثقافة الإسرائيلية من لا تناغم، لكنه استطاع، باقتدار، الإشارة إليه، محطِّماً أصنام السوق والمعبد والفكر بجملته الشعرية التي لتكاد تكون كلاماً اعتيادياً لولا الذي خلفها من دهاء المجاز أو سذاجة الحقيقة.

في صك قصائده، يطرق عاميحاي دروباً ما بعد حداثية في تشكيل كائنات الوجود. فالزمن خارج الخطِّية، والأبعاد خارج الانتظام، والثبوتية في اللايقين المتحرك خارج الإطلاق، والنسبية هي الناظم الوحيد لمحور الخلق الجمالي. أما أدواته الشعرية، لغوياً، فتقف الاستعارة بباب سوقها زاجَّةً بالحقيقة في أسوأ كوابيس الكساد. يتفرَّس عاميحاي في خامة الذاكرة الرعوية للعبرية الحديثة لينحت منها مايشاء من صور تتجلى روعتها في جمعها بين المتباعدات، لتغمر حركيةُ المجاز بهاءَ الحقيقة، ولينفصم الانتظام التصوري الاعتيادي للأشياء واهباً الكون علاقات جديدة، ومساحات شاسعة من الدهش التوليدي والتقاطعات اللامتوقعة.

ويرى عاميحاي في الشعر العبري طاقةً روحية كثيفة، إذ إنه ضرب أدبي استثنائي مرتبط، بداهة، بالديانة اليهودية. فالشعر، قياساً إلى النثر، عريق النشاة، إذ لم يكن احترافاً أدبياً وحسب، بل كان جزءاً من الصلوات الخديجة والغنائيات الرعوية. فوظيفية الشعر دينية إضافة إلى «وظيفته» أو رسالته الجمالية. ولعل من نافل القول، هنا، إنه عندما باشرت الصهيونية عمليات التوحيد والصهر، كان إحياء العبرية، بطقوسيتها الرعوية، من أهم أولوياتها. وبذا، فاحتراف عاميحاي للشعر هو احتراف لضرب سرمدي من الأدب ساد مختلف المحطات والنتف التاريخية للجماعات اليهودية. وقد يكون ذلك أحد أهم الأسباب التي جذبته للشعر بأكثر من فني الرواية والقصة القصيرة اللذين كان نتاجه فيهما محدوداً إلى حد ما.

لكنه، على الرغم من ذلك ولربما بسبب ذلك أيضاً، أصرَّ على كتابة ما ليس للخطاب الشعري من سبيل إليه، في هيئة من التشكيل النثري. ونظراً لاقتصار هذا التقديم على تجربة عاميحاي الشعرية، قد تكفي الإشارة إلى ان عاميحاي ابتدأ تلك المحاولة بمجموعته القصصية الأولى (في هذه الرياح السيئة، ١٩٦١)، ثم روايته الأولى (ليس من الآن، ليس من هنا، ١٩٦٣)، وواصلها بروايته الثانية (فندق في البرية، ١٩٧١)، واختتمها بمجموعته القصصية (العالم غرفة، ١٩٨٤). ذلك، بالإضافة إلى ما أنتجه عاميحاي من أعمال متعددة في أدب الأطفال، وثلاثة أعمال مسرحية، واحدة مثلت على مسرح تل أبيب (رحلة إلى ناينيفه)، واثنتان أُنتجتا كمسرح إذاعي هما (أجراس وقطارات، ١٩٦٣)، و(اليوم الذي ووريَ فيه مارتن بوبر، ١٩٦٨).

في هذه الأعمال يحكي عاميحاي سيرته الذاتية، كشاعر، على لسان راوية يتقن قدّ سيرته الشخصية على مقاس تاريخ اليهود الحديث: فيختزل في روايته الأولى، التي كتبها بعد عودة حقيقية، في جيل الخامسة والثلاثين، إلى مسقط رأسه في بطرس بورغ، القدومَ إلى إسرائيل بعيد كارثة الهولوكوست وما قبلها من شتات يهودي طويل، حاشداً كل خيالات المرحلة وسجالاتها في إطار سِيَري درامي مشخصَن، لا تفسده نتوءات التأريخ ولا مفاتن الأدلجة الحكائية. ويبث في الثانية التطلع الليبرالي المثالي للتخلص من مجموعة من الأزمات والخطايا التي سببتها الهجرة اليهودية المصهينة إلى فلسطين المترجمة إلى إسرائيل، وصعوبات العيش فيها، بحثا عن شروط أفضل للحياة بالخروج من إسرائيل إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ويحاول، أخيراً، أن يستدرك ما فاته في الاثنتين من تفاصيل تاريخه- تاريخ إسرائيل على شكل قصص قصيرة اجتزائية وتكميلية لسيرة الشاعر، بطل الرواية وبطل الهاجس الروائي في آنٍ معاً. وهنا، يتموضع عاميحاي في نظر كثير من النقاد الغربيين والإسرائيليين المرموقين للأدب العبري الحديث، نحو روبرت ألتر وإستر روبنس وغرشون شاكيد وجوزيف كوهين وغلندا أبرامسون و س. ك. ويليامز، كمؤسس لاتجاه روائي مغاير للاتجاه «الإحيائي-المحافظ» للحقبة ما بعد الكارثيةPost- Holocaust والمتمثل في روايات إيلي فايزل وأهارون أبلفيلد، من ناحية. وللاتجاه «الإحيائي- الأقل محافظة» للحقبة ذاتها والمتمثل في روايات عاموس عوز و ابراهام بولي يهوشواع، من ناحية أخرى..

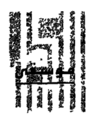
تزوج عاميحاي مرتين، وله ثلاثة أولاد. عند قدومه مع والديه إلى فلسطين سكن في بتاح تكفا لسنة واحدة، ثم ارتحل معهما إلى القدس التي أقام فيها إلى حين وفاته عام ٢٠٠٠. كان عاميحاي وحيد والديه من الذكور، لكنه كان ثالث أختين. وقد كان عاميحاي ولد عام ١٩٢٤ في بافاريا- بطرس بورغ التي كانت مركزاً يهودياً تنويرياً رائداً في جنوب ألمانيا، حيث تعلم العبرية والألمانية في رياض ومدارس يهودية وفي بيئة يهودية أرثوذكسية صرفة. في العام ١٩٤٢ التحق عاميحاي بكتيبة البغَّالة اليهودية التابعة للقوات البريطانية في الحرب العالمية الثانية، حيث خدم لمدة أربع سنوات في عمليات حربية ومناورات في الشرق الأوسط. ثم عمل، في إطار الهاغاناه، سنة كاملة في المهام التجسسية وتهريب العتاد واليهود من الدول العربية المجاورة لفلسطين، لتؤهله تلك المجازفة إلى منصب قائد لإحدى وحدات الهغاناه في سرايا البالماخ بين عامي ١٩٤٨-١٩٤٩. وقد حارب عاميحاي على «الجبهة المصرية» طيلة تلك الفترة، وقد اشترك بعدها أيضاً في حملة سيناء. بعد انحلال سرايا البالماخ ووحدات الهاغاناة لتشكيل الجيش الإسرائيلي النظامي، التحق عاميحاي بالجامعة العبرية ونال الدرجة الجامعية الأولى في الأدب العبري والدراسات التوراتية، وقد أهلته تلك الإجازة إلى العمل خمسة عشر عاماً في التدريس في مدارس حكومية، لينتقل فيما بعد ليعمل محاضراً في كلية حاييم غرينبرغ بالقدس.

ابتدأ عاميحاي كتابة الشعر عام ١٩٤٤ بنشر أولى قصائده «مابعد الإجازة» في دورية «الدولاب» الصادرة عن صوت إسرائيل. حيث أصدر، منذئذ، إثني عشر ديواناً شعرياً، كان أولها (الآن و في أيام أخرى، ١٩٥٥). وتوالت بعده أعماله الشعرية: (تباعد أمنيتين، ١٩٦٠)، (أغنييات، ١٩٦٢)، (الآن في الصخب، ١٩٦٨)، (ليس لغرض التذكر، ١٩٧١)، (ماوراء كل ذاك تختبئ سعادة عظيمة،

١٩٧٤)، (الزمن ١٩٧٩)، (السكينة العظمى: أسئلة وإجابات، ١٩٨٠)، (ساعة الرحمة، ١٩٨٣)، (منه أتيت وإليه تعود، ١٩٨٩)، (حتى لو كانت القبضة كفا مفتوحة ذات أصابع، ١٩٨٩)، (مفتوح-موصد-مفتوح، ١٩٩٨). لقد ترجم العديد من أشعار عاميحاي وأعماله النثرية إلى ما يزيد على سبع وأربعين لغةً، كاسرةً بذلك طوق العزلة التي فرضتها التشنجات الشوفينية والمعادية للأغيار في كثير من كتابات اليهود على نفسها.

بعيد عامين فقط على نشره ديوانه الأول «الآن وفي أيام أخرى» نال الديوان جائزة شولانسكي الشعرية. ثم حصل على جازة صوت إسرائيل عن عمله الدرامي «أجراس وقطارات» عام ١٩٦٣، وحاز عليها للمرة الثانية عن مسرحيته (اليوم الذي ووري فيه مارتن بوبر) عام ١٩٦٨. ومن ثم على جائزة بيالك الشعرية عام ١٩٧٥. في العام ١٩٨٢ منح عاميحاي جائزة إسرائيل للآداب، الجائزة الأدبية الأسمى في إسرائيل تتويجاً لانجازاته الكبرى في الساحة الأدبية. ومن ثم عمل أستاذاً زائراً لجامعة نيويورك في برنامج الكتابة الإبداعيةقسم الشعر، عام ١٩٨٤، وفي غيرها من الجامعات الأوروبية وجامعات كندا وأمريكا الجنوبية ومصر.

يرحل عاميحاي «عنصري السلام»، كما كان وصف نفسه مرة، عن شارع الثقافة العبرية، وعن القدس، في الثاني والعشرين من أيلول الماضي، تماماً قبيل يوم واحد من احتدام ساحة أخرى من ساحات الحرب على الأرض الفلسطينية بسبب القدس ذاتها، محرق تجربته ومحط رقدته الأخيرة. يذهب عاميحاي إلى «النوم»، ولا أحد يصحو «ليحرسه من هواة الرثاء». فاليسار الإسرائيلي الآن منهمك في تقديم اعتذاراته عن «اعتذارات» سابقة قدّمها بسبب الخطايا التاريخية التي ارتكبتها الدولة اليهوذية بحق الوجود الإنساني والقومي للفلسطينيين. وما من متسع لدي اليسار لتشييع عاميحاي بعبارة واحدة قالها هو: »ما لم نرك ثانيةً، سنحبك إلى الأبد». ليس رثاء عاميحاي، شأن ثقافياً فلسطينياً، وليس تابينه واجباً إنسانياً بطبيعة الحال، ولن يكونا. . . ولكن «خصماً جمالياً» بارعاً، مع الاعتذار للجمالية عن فكرة الخصومة فيها، ومنافساً عنيداً في نحت ذاكرة غنائية مغايرة للمكان الفلسطيني، حقيقٌ بالقراءة، وجديرٌ بالتفكيك. هذا هو عاميحاي، جنديٌ في ساحات الاحتلال الإحلالية، وملقٍ بارعٍ للشعر في الاحتفاليات الكبرى. هذا الذي حظيت قصيدته عن «رحمة الله بالأطفال» بمساحة واسعة من خطاب رابين في مراسم توزيع جائزة نوبل للسلام، ولم يحظ جسده المراح وروحه إلا بمراسم تابينية كالحة، في غمرة إتمام مجايليه وأبنائهم لما خلقوا له من مهنة الحرب الدائرة الآن في فلسطين.



إهتمامات موسيقية - ٣

محاولة في البحث عن فلسفة الموسيقى

علي الشوك

«عندما تستمعُ إلى الموسيقى تشعر كأنّكَ تهجر عالمَ البشرِ
والأشياء،
وتلجُ عالمَ الفكر والمشاعر. أو على أقل تقدير،
إن هذا هو أحد الإنطباعات الكثيرة التي تورثها الموسيقى»

نيكولاس كوك

«هذه الموسيقى تدفعني إلى الجنون. لتتوقف أصواتُها؛
فلئن كانت تعيد المجانين إلى صوابهم، فهي تحيلني أنا إلى إنسان
مجنون».

وليم شكسبير : ريتشارد الثاني

«ما الموسيقى بلا لمسة حزن؟»

ستندال : حياة روسيني

أردتُ أن أتفرّغ في هذه الحلقة من الإهتمامات الموسيقية إلى استيطيقا الموسيقى، وفلسفة الموسيقى، وإلى ما يمكن أن يُدعى بالموسيقى الرفيعة. فبذلتُ كثيراً من الجهدِ في البحثِ عن مصادر، وقرأت

(أرجو أن لا يقفز قارئ هذه المادة فوق بعض المصطلحات التقنيّة التي سأتطرّق إلى ذكرها في حدودها الدنيا، لأن مثل هذه التفاصيل لا غنى عنها في فهم فلسفة الموسيقى وجماليّتها).

كثيراً من المواضيع التي لها صلة قريبة أو بعيدة بالموضوع. (وكلّفت صديقاً يملك القدرة على الوصول إلى كل ما له مساس بالميتافيزيقا، بحكم كونه يقيم في بلدة جامعية - لوڤان - معروفة بدراساتها، ومكتبتها الفلسفية الشهيرة، فلم يبخل بأي معروف)... وأخيراً تجمّع لديّ عددٌ لا بأس به من هذه المصادر، بعضها كلّفني مالاً لا يستهان به بالنسبة لدخلي المحدود. لكنني، مع ذلك كله، وربما كالعادة، دائماً، ورغم كثرة هذه المصادر والقراءات، لم أجد فيها ما يُشفي غليلي تماماً، مع أنني وقفتُ على معلومات مفيدة من جهة أخرى، على هامش ما أبحثُ عنه. كان هناك الكثير من المصادر التي تحمل عناوينَ مثل (استيطيقا الموسيقى)، أو (فلسفة الموسيقى)، وهو ما أنشده بالطبع، لكنها في واقع الحالِ لا تكاد تلامس هذه المواضيع، أو لعلّها تلامسها بصورة لا تلبي رغبتي. فما أنشده هو: الجانب الطوباوي في الموسيقى، أو اليوتوبيا في الموسيقى، أو السر الذي يكمن وراء سحر الموسيقى. أريد أن أفهم لماذا أضفَتْ الأسطورة على موسيقى أورفيوس سحراً جعل الحيوانات وحتى الأشجار والصخور تتبعه حين يعزف (وهي فكرة يبدو أنها مستعارة من سومر). ولماذا يفقد بحّارة أوديسيوس رشدَهم أمام غناء السيرينات Sirens، فتنصحه كيركة بأن يضع شمعاً في آذانهم، وأن يوثقوا يديه ورجليه إلى سارية السفينة، ويُطلَبُ منهم أن لا يفكّوا وثاقه إذا افتُتن بغناء السيرينات. وكيف سَحَر عازف المزمارِ في (هاملن) الأطفال فتركوا منازلَهم وتبعوه. ولماذا تدفع الموسيقى الملك ريتشارد إلى الجنون (في مسرحية شكسبير). ولماذا كان كثيرٌ من المستمعين إلى الغناء والموسيقى يفقدون صوابَهم، كما يحدّثنا أبو الفرج وغيره، على غرار ما جاء في الرسالة البغدادية لأبي حيّان التوحيدي: «ثم ترى أبا عبيد المزرباني [كان مؤرخاً وأديباً]، وقد سمع هذا الغناء، فتمرّغ في الترابِ، وهاج، وأزبدَ، ونعرَ، واستعرَ، وعضّ بنانَه، وركلَ برجليه، ولطمَ وجهَه ألف لطمةٍ في ساعة، وخرج... كأنه عبد الرزاق المجنون بباب الطاق»، على ما في هذا الكلام من إفراطٍ في المبالغةِ. ولماذا اعتبر بلزاك الموسيقى فنّاً استثنائياً، عند الحديثِ عن تأثيرها العميق في نفوسِ البشرِ: «الموسيقى وحدها لها القدرة على أن تتغلغل في أعماقنا، أما بقيّة الفنون فلا تقدّم لنا سوى مسرّاتٍ عابرة».

فما الذي يجعل الموسيقى دون غيرِها من الفنونِ تحرّك هذه المشاعر عند البشر؟ وكان يهمّني، أيضاً، ربما على هامش الحديث عن الموسيقى الرفيعة، أن أبحث عن علاقة الموسيقى بالكآبة (في إطارها الإيجابي، أو الميتافيزيقي، أو الفلسفي)... ثم وقفتُ على شيءٍ من هذا. وسأعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

في غضونِ ذلك، أو في سياقِه، وقفتُ على أفكارٍ موسيقيةٍ أخرى، قد أتطرّقُ إليها في هذه الحلقة، أو حلقة أخرى، إذا فكّرت في كتابة حلقة رابعة، أو ربما خامسة أيضاً. من بين هذه الأفكار التي وقفت عليها لغة الموسيقى (الحديثة) (لأنني هنا سأتطرّقُ، ربما بشيء من الإسهاب، إلى لغة الموسيقى المقاميّة)؛ وعلاقة السوناتا بالرواية، ومقارنة ثيودور أدورنو لسوناتات هايدن وموتسارت وبيتهوفن بالرواية البلزاكية؛ ومسألة التفسير الجنسي للسوناتا؛ وحديث ميلان كونديرا عن السوناتا عند بيتهوفن؛ واستطراداً علاقتي أنا بسوناتات بيتهوفن، التي أعتبرها من بين أهم مفردات طوباوياتي الصغيرة (بعد أن وُئِدَت طوباوياتنا الكبرى)... وكنت أريد أن أتفرّغ لأدورنو، الذي كتب أوراقاً كثيرة عن الموسيقى،

مع أنني أواجه صعوبة كبيرة في فهْمِ عبارته. وبالفعل، قرأت كتابه (فلسفة الموسيقى الحديثة)، فحرّك عندي الرغبة لكتابة كلمة عنه (نُشرت فيما بعد في مجلة العصور الجديدة، المصرية)... حتى إذا حل العام ٢٠٠٠ (بدأت بكتابة هذه الحلقة في عام ١٩٩٩)، قرّرتْ محافل الدنيا الموسيقية والثقافية، ربما باستثناء عالمنا الثالث، الاحتفال بيوهان سباستيان باخ واعتبار عام ألفين عام باخ، لمناسبة الذكرى الخمسين بعد المئتين لوفاته. فرأيتُ أن أشاركَ أنا أيضاً بهذا الاحتفال، وقرّرتُ أن أكتبَ عنه كلمة تليق بالمناسبة... وهكذا، رحتُ أبحثُ عن مصادر وكتابات جديدة عنه، إلى جانب المؤلّفات العديدة عنه في المكتبات الموسيقية. وبالفعل، عثرتُ على كتابين جديدين عنه، أحدهما بعنوان (دليل أوكسفورد عن باخ)، فيه فصلان، على الأقل، مهمّان، لأنهما يتطرّقان إلى إسمين، ربما كانت لهما صلة بعالم باخ، هما مارتن لوثر (الذي كان موسيقياً أيضاً، ومهتمّاً بالموسيقى، الدينية بخاصة)، ولايبنتز الفيلسوف، الذي كانت تهمّه الجوانب الرياضية في الموسيقى، وهنا ربما يلتقي مع باخ في اهتماماته التقنيّة.

على أنني عثرت في الوقت نفسه على كتاب آخر جديد صدر في ١٩٩٩، عنوانه (موسيقى الصمت)، للموسيقيّ البريطاني جون تاڤنر John Tavener. لدى تقليب صفحاته تراءى لي أثمن من كنز. ولأن موسيقى جون تاڤنر (وُلد عام ١٩٤٤) هزّتني مذ استمعت إليها، لأول مرة، قبل مدة غير بعيدة، ولأن عنوان كتابه يحمل أبعاداً غير تقليدية، وجدتّني مشدوداً إلى هذا الكتاب. فأرجأتُ باخ، وشرعتُ أقرأه على الفور... ثم خيّل إليّ وأنا أمضي في قراءتِه أن هذا الكتاب يحقّق بغيتي إلى حدٍّ كبير. وبالفعل، تراءى لي، من خلال قراءة هذا الكتاب الغريب، الشيّق، أن مؤلّفه نبيٌّ موسيقي؛ وهو ما كنت أبحثُ عنه، رغم أنني أخالفه في عدد من وجهاتِ النظر، لا سيما عدم إيمانه بنظريّة التطوّر، التي باتت حقيقة مفروغاً منها، ولم تعد نظرية، كما أكد برونوفسكي منذ السبعينات في كتابه The Ascent Of Man.

لدى قراءة الكتاب، سيتراءى للقارئ أن جون تاڤنر نبي (موسيقي) بالفعل، في وقت لم يعد فيه مكان للأنبياء. فهو يدعو إلى إلغاء موسيقى الغرب برمّتها منذ ما بعد التراتيل الكنسية الغريغوريانية، إلى يومنا هذا، مروراً حتى بباخ، وبيتهوفن، وكل الإنجازات والإبداعات في عالم الشكل الموسيقي، مثل الفيوغ Fugue، وقالب السوناتا، والحبكة الموسيقية، واللامقامية، والمنيمالية، والتعقيد الجديد، وكل البُنى التي ابتكرها الإنسان. والعودة إلى «التقاليد»، أو ما يقابل الموسيقى المقاميّة عندنا.

وأغرب ما في الأمر، أنني وجدتُني مُستدرَجاً بانشداد إلى أفكارِه هذه، رغم أنني لا أتّفق معها. وسبب انشدادي إلى خطابه، هو أنه يكاد يصحبني معه إلى العالم الموسيقي الذي ينشُدُه: الموسيقى الميتافيزيقية. ولولا أنه يقصد بالميتافيزيقية، الروحية فقط، في إطارها الديني فقط تقريباً، لذهبتُ معه إلى آخر الشوط. هذا لا يعني أنني لا أستمرئُ الموسيقى الدينية. على العكس، إنني ألمس فيها تقرُّباً إلى المطلقِ ورغبةً في الحلولِ فيه. لكن اعتراضي على جون تاڤنر هو أنه لا يؤمن بالتأريخ كسيرورة متحركة. إن دعوته إلى الإنتماء إلى التقاليد - فقط - وانجذابه إلى المقامات (البيزنطية)، والراغا الهندية، والموسيقى الصوفيّة الإسلامية، يزيدني إعجاباً به، وهياماً بموسيقاه. لكنني لا أتفقُ معه في

عدائه للتطوّر في الموسيقى الغربية، في أشكالها المتعدّدة، وتنوّع آلاتها وأساليبها . . . إن إفراغ الموسيقى من إنجازات باخ، وموتسارت، وبيتهوفن، وفاغنر، وڤيردي، وديبوسي، إلخ، إلخ، والإقتصار على الموسيقى المونوفونية وحدها، هو ضرب من الزهد الصحراوي، الذي يدعو هو إليه، بالمناسبة. كما أنه يرى أن أروعَ ما في الأشياء التقليدية هو أنها لا تنطوي على عنصرِ تقدّم، أو تطوّر : إنها شيءٌ أبدي، ذلك أن ما يُسمّى بالتجديد لا أهمية له. إن الموسيقى الجديدة التي يبتكرها الإنسان لا قيمة لها، لأنها لا مكانَ لها في العالمِ الروحي . .

لا شك أنّني لا أستطيع أن أهضمَ كلاماً كهذا، لكنني أستطيع أن أفهم أبعاد كلامه في التوكيد على أهمية الفن التقليدي، عندما أصغي مثلاً إلى موسيقى المقام (العراقي)، والموسيقى الكلاسيكية الهندية. إن إعجابه بالموسيقى الشرقية يتأتّى من انجذابه الصوفي لإيقاعيّتها الميتافيزيقية النابعة من القلبِ، ومن زهدها. وقد أثّر فيه جلال الدين الرومي أكثر من أيّ شخص آخر. واكتشف في الموسيقى الصوفيّة الإسلامية عالماً من البراءة لا حدّ له : موسيقى بسيطة وجميلة عندما تعزف على النّاي (الفارسي)، على حد قوله. ومع أنه، كأي موسيقي غربي معاصر، بدأ معجباً بالمفردات الموسيقية الواسعة أو الهائلة، إلاّ أنه انتهى بميله إلى البساطة المطلقة تقريباً. ففي رأيه، مثلاً، «أن أعظم ما في الأميركتين من موسيقى يأتي من الهنود (الحمر)». فمع أن مفردات الهنود الحمر الموسيقية محدودة جداً، بيد أنها تنطوي – في رأيه – على إشعاع مقدس. وأن تكون «فقيرة في بعدها الروحي» خير من أن تكون غنية في مفرداتها. من هنا، أيضاً، إعجابه بـ« جامعة الصحراء»، منبع الموسيقى المسيحية الشرقية، من قبطية، وسورية، وبيزنطية. قلت إنني أجِدُني مشدوداً إليه عندما يتحدث عن الجانب الروحي في الموسيقى، وفي إعجابه واهتمامه المطلقين بالموسيقى الدينية (رغم كل علمانيّتي) : «إن الموسيقى الوحيدة التي تحمل بعداً دينياً حقيقياً هي الموسيقى التي تعزف على النّاي (الشرقي)، أو الموسيقى البيزنطية، أو في واقع الحال كل الموسيقى التقليدية الشرقية بعامة».

هذا البعد الروحي في الموسيقى الشرقية، تعجزُ عن بلوغهِ الموسيقى الغربية، حتى الدينية الخالصة منها، كما يُؤكد جون تاڤنر. وربما يتفقُ معه في ذلك پيير بُوليز إلى حدٍّ ما، مع أن بوليز يمثّل ذروة النزعة الطليعيّة في الموسيقى الحديثة. فبوليز يرى أيضاً، أن الموسيقى الغربية بوسعها أن تتعلّم من الحس بالتكامل الروحي أو الأخلاقي في الثقافات الأخرى، لكنّه في الوقت نفسه يعيبُ على الموسيقى الشرقية «تقليديّتها» الجامدة، أو الميّتة، التي تكرّر نفسها وكأن الحياة ساكنة لا تتحرّك : «لقد صُعقت كثيراً بجمال موسيقى الشرق الأقصى والموسيقى الإفريقية، ذلك الجمال الذي يختلف كثيراً عن ثقافتِنا والذي أراهُ قريباً إلى مزاجي، لكنّني صُعِقتُ بالمقدارِ نفسه بالفكرة الضيّقة لنظرتهم الفنيّة. فهم لا يعرفون مفهومَ القطعةِ الممتازة (masterpiece)، ولا الدائرة المغلقة، ولا التأمّل الإنفعالي، ولا المتعة الإستيطيقية المجرّدة». ويقول أيضاً: «إن موسيقى آسيا والهند يمكن أن تُستعذَب لأنها بلغت حدّاً من الكمال، وأن هذا الكمال هو الذي يثير اهتمامي. وعدا ذلك فالموسيقى ميّتة . . . إن الفن الموسيقي في الشرق الذي بلغ حدَّ الكمال بات الآن جامداً، وإن عدم وجود موسيقى شرقية حديثة سببه أن هؤلاء الناس فقدوا جذوتهم . . .».

ومن يعرف بوليز، المفرط في طليعيّته الغربية، سابقاً، وربما المعتدل حالياً، لن يستغرب منه حتى قوله «إنني أرى أن لدى الناس فكرةً عاطفية جداً عن الموسيقى الشرقية. إنهم يذوبون وجداً فيها كالسُيّاح المولعين بمشاهدة منظرٍ طبيعي، ريفي في طريقِه إلى الزوال. ذلك أنهم يعلمون جيداً أن هذه الحضارات الموسيقية على شفا الإنقراض... إن ثمة حماقة كبيرة لدى الغربي الذي يذهبُ إلى الهند، وأنا أَمقتُ هذه الفكرة القائلة (بالفردوس المفقود)...»، ويعترف بوليز بأن تأثير الشرق عليه هو بالذات كان في الجانب الروحي وليس في الجانب الاستيطيقي. وهنا يعود ويحدّد معالم الفن الشرقي في النقاط التالية: البنية الزمنية، حيث أن مفهوم الزمن [عند الشرقيين] يختلف؛ والغُفْلية (أو المجهولية The idea of anonimity)؛ والفكرة القائمة على أنّ العمل الفنّي لا يتم الإعجاب به كقطعة ممتازة masterpiece بل كجزء من الحياة الروحية. كما أن الجوانب التقنيّة التي تعتبر في النص الغربي عنصراً مهماً يقتضي مزيداً من الدراسة، تشغل موقعاً ثانوياً جداً في الموسيقى الشرقية. لكنّه يعترف بأن آسيا أولَت أهمية كبيرة لتنظيم المسافات الصوتية وبحساسية عالية، وكذلك دقّة البُنى الإيقاعية، لا سيّما في موسيقى الهند وموسيقى بالي (في اندونيسيا). كما أن بعض الإستطرادات الإرتجالية، لا سيّما في فن الـ Gagaku الياباني مذهلة. وفي هذه الأعمال تلمس شيئاً من القطع الممتازة؛ بل تحسّ كأنّك تعيش في داخل الموسيقى، وتنتمي إليها.

لكن ما يعيبه بوليز على الموسيقى الشرقية يأتي مصداقاً على روعتها عند جون تاڤنر. فعند هذا الأخير أن الموسيقى الشرقية متماهية مع الميتافيزيقا. وهذا يتجسّد في الإيقاع كما في اللّحن. «إن في موسيقى الشرق الأدنى والشرق لغة ايقاعية أغنى ممّا في الغرب. على سبيل المثال أن إيقاعات الموسيقى الصوفية، تمثّل كلّها حالات روحانية مختلفة». وهو لا يؤمن بالإيقاع المصطنع، كما هو الحال في إيقاعات (شعائر الربيع) لسترافنسكي. وعنده أن اللحن والإيقاع جذرٌ واحدٌ. وهو جذر ميتافيزيقي. ثم إن إيمانه بمدرسة الصحراء، التي يتخرّج منها الموسيقي المتماهي مع القدّيس يجعله يستعذب ديمومة أو دندنة نغمة واحدة على مدى ساعتين مثلاً أو أكثر. إنها ذبذبة الأبدية... الموسيقى الكونيّة... الصمت الموسيقي (والدندنة هي التجسيد الصوتي للصمت)... بعيداً عن صالات العزفِ ودور الأوبرا. ويفكر في الحفلات الموسيقية في الهند، حيث يدخل الناس ويخرجون، بينما تستمرّ الموسيقى... وحيث يُمنع النقّاد من الحضورِ، إلاّ إذا قرّروا أن يَنسوا العالم ويمارسوا حالة من التأمّل.

ربما كان جون تاڤنر النقيض المقابل لكارلهاينز شتوكهاوزن الذي يطمح هو الآخر إلى تحقيق اليوتوبيا عن طريق الموسيقى، لكن من خلال الإصرار على تبنّي التقنية الحداثية الطليعية. ولعلّي أعود إلى هذا الأخير في مناسبة أخرى، عند الحديث عن اللغة الموسيقيّة الحداثيّة. لكن جون تاڤنر شدّني إليه الآن أكثر، لأنه يَعِد بأن يقدّم للمستمع جمالاً فوق الجمال، وتسامياً فوق التسامي، وسعادةً فوق السعادة. فحثّني هذا على أن أقتني كلَّ موسيقاه المتيسّرة. لكنني لم أعثر حتى الآن سوى على بعض مؤلّفاته، مثل: ١- أغنية الملائكة، وهي مقطوعة قصيرة، لكنها شيءٌ أثيري بحق. ٢- دموع الملائكة، وهذه أطول من سابقتها، وأكثر أثيرية بدموعها الملائكية التي تتقطّر لحناً شديد العذوبة من أقواس العزف على آلة كمان ميّزها، هنا، على بقيّة الآلات التي تعمّدَ أن يُضعف صوتَها،

ليبرز الدور الملائكي عن طريق صوت *الكمان الأثيري الساحر. ولا بد من الإشارة إلى أن الخلفية التي ترسمها أو تؤدّيها الآلات الأخرى تلعب دوراً كبيراً أيضاً في إضفاء الجوِّ الملائكي على المقطوعة. ٣- رباعية ديوديا Diodia التي ألّفها في ١٩٩٥، ووصفها بأنها «ميتافيزيقا سائلة». وقال إنها مقطرة من عمل موسيقي غنائي، آخر، له، يُدعى (منازل النواقيس)، لكنها أكثر «صمتاً» من المنازل. وفي الضربات الخشبيّة على آلة الڤيولا عبّر بلغة صوفية إسلامية، على حدّ تعبيرِه، عن ضربات القلبِ. أما نهايتها فكانت تمتمات صلاة حالمة على وقعِ هذه الضربات الصوفية. وأعترف أنا بأنها تركت عندي إحساساً بأن موسيقاها حسّيّة؛ ولعلّ هذا هو سرُّ سيولةِ ميتافيزيقيّتها! ٤- الستار الواقي، وهي مقطوعة للأوركسترا والتشيلو. اختار عنوانها من إسم أحد أعياد الكنيسة الأورثودوكسية قيل إن مريم العذراء ظهرت فيه في سماء القسطنطينية تحمل ستاراً واقياً لسكّانها من حصار المسلمين. هنا موسيقى أقرب إلى الذائقة الشرقية بمونوديتها (صوتها الأحادي، الخالي من الهرمنة). أراد المؤلّف أن يجعل هذا العمل أشبه بصلاة موسيقية، لا سيّما في المقاطع التي تُؤدّى على آلة التشيلو المنفردة، وقد أفلح. ٥- ماري المصرية (التي أحبَّت أن تكون مومساً لتُسعِدَ أكبر عددٍ من الرجال، بلا أجور، ثم أمضت بعد ذلك أربعين عاماً في الصحراء لتكفّر عن زلّتها). إنها أكثر مؤلّفاتهِ أنثوية، في صوتها، صوت النايات (الشرقية)، وفي موضوعها، الأنثوي إلى أبعد حد. أراد جون تاڤنرفي هذا العمل أن يتعرّف على لاهوتيّة الصحراء بكل ما تنطوي عليه من حنان لافح، على حد قوله، لكن من خلال نصٍّ طفولي إلى حدٍّ ما، لا يختلف عن الأيقونات القبطيّة القديمة... وكنت أودُّ أن أتحدّث عن عملٍ موسيقي مهم آخر له عنوانه «السقوط والبعث» إقترح موضوعه عليه الأمير تشارلس (ولي عهد بريطانيا)، يصوّر فيه وضعاً يبدأ قبل الزمن وينتهي ببعث المسيح أو صعودهِ إلى السماء، لكنني أخشى أن أبتعد كثيراً عن جوهر موضوع هذه الحلقة. على أنني قبل أن أودع هذا الموسيقي المذهل في موسيقاه ومواقفه الفنيّة، أودُّ الإشارة إلى أنني عثرتُ بين سردٍ لعناوين مؤلّفاته الموسيقية على عنوان أثار اهتمامي كثيراً، هو Six Abbassid Songs؛ فهل يقصد بذلك «ست أغنيات عباسية»؟ ومن أسف أنني لم أجدها بين أعمالِه الموسيقية المسجّلة.

أعترف بأن من بين أسباب اهتمامي بهذا الموسيقيّ، هو إيمانه بأن للموسيقى رسالةٌ روحيةٌ ومعنويّةٌ تسمو بحياة النّاسِ. وهذا يأتي إنطلاقاً من الإيمان بالأبعاد الآيديولوجية للموسيقى، في وقت كانت استيطيقا الفن لا تزال خاضعةً لسطوة النزعات التجريديّة، أو اللاّ تعبيرية بكلمة أدق، على نحو ما كان يؤكد عليه ستراڤنسكي.

ومن اللافت للنظر أننا نشهد اليوم في العالم الغربي (بعد أن خلَت الساحة من المنافس الآيديولوجي الآخر)، ربما أكثر من أيّ وقتٍ مضى، من يرد الإعتبار لهذه النزعة «الآيديولوجية» في الفن. وغالباً ما تصدر مثل هذه الآراء عن باحثين ما بعد حداثيين، طبعاً إلى جانب الماركسيين. فقد جرت العادة سابقاً - ولاحقاً، عندنا الآن أيضاً بعد أن ظهر «الحقُّ» الرأسمالي وزهق «الباطلُ» الإشتراكي - أن تلصق الآيديولوجيا بالآخر، أو الآخرين (المنبوذين، أو المغايرين)؛ أمّا «الأسوياء» فليسوا - أيديولوجيين، لأنهم «أسوياء». وهذا يذكرني بالتعريف الآتي، الظريف، الذي جاء على لسان سيدة

ألمانيّة : « الحياة دائرة؛ أما الآيديولوجيا فمضلّع ». وهو يضرب على الوتر إيّاه، إذا تصوّرنا السيدة تقصد العجلة.

لكنّني سأستعين بالباحث الموسيقي البريطاني نيكولاس كوك، الذي ردّ الإعتبار للآيديولوجيا، أو، في واقع الحال، وضع النقاط على الحروف، في هتكِ سرّ الخدعة الرأسمالية بشأن الآيديولوجيا : « في أثناء حكم تاتشر / ريغان، كان من المُسلّم به أنّ الآيديولوجيا هي مبدأ الآخر. أما الديمقراطية الرأسمالية فلم تكن آيديولوجيا، بل كانت واقع الحال؛ كان الروس هم أصحاب الآيديولوجيا، وانظروا ماذا حلَّ بهم... بيدَ أنّ الآيديولوجيا ليست سوى نظامٍ من المعتقدات، يعكس نفسَه أيضاً في « واقع الحال »، وفي هذا الإطار فإن المظهر الطبيعي الظاهري للديمقراطية الرأسمالية ينطق بوضعِه الآيديولوجي ».

فإذا كانت الرأسمالية تنضح في آيديولوجيّتها، مثلما تلهجُ الإشتراكية بآيديولوجيتها، فلا خوف عليَّ من أن أُتَّهَم بأنّني ممّن لم يغادروا « كهوف الآيديولوجيا »، إذا استعرت كلمات الصديقِ فيصل دراج. وإذا كان هناك عيبٌ في الإشتراكية، فلأنّها ما أفلحت في أن تجعلَ آيديولوجيتها « واقع الحال ».

أَخْلُصُ من هذا إلى أنّني أرجو أن لا تتخدّش مشاعر البعض من أصدقائي المثقفين الطيّبين المؤمنين بتقادم عصر الآيديولوجيا، إذا أصررتُ على إقحامها حتى في الموسيقى، مع أنّني لستُ صاحب هذه « البدعة ». فبهذا الصدد يقول نيكولاس كوك نفسه : « الموسيقى لها إمكانات هائلة في بعدِها الآيديولوجي. ونحن بحاجة إلى فهم تأثيرِها، وسحرِها، لنحمي أنفسَنا منهما، و، يا للمفارقة، للإستمتاع بهما حتى الثمالة ».

لكنْ، ماذا يقصد بحماية أنفسِنا من تأثير الموسيقى وسحرِها؟ هل يخشى علينا من أن نجتنّنا الموسيقى كما فعلت بريتشارد الثاني، وبأبي عبيد المرزباني؟... أنا، على سبيل المثال، أستطيع أن أفهم « الأضرارَ » الجسيمةَ التي تَتأتّى عن بعض أنواع الموسيقى، كموسيقى « الروك » وما بعد الروك. أو لم تفسد هذه الموسيقى عقول العديد من الشباب، وجعلت منهم قطعاناً تمارس طقوسَ هذه الموسيقى بحركات لا تكاد تختلف عن حركات البهائم؟ وهذا دليلٌ أيضاً على سحر الموسيقى، الذي لا يدانيه سحرٌ آخر. وحتى في الموسيقى الرصينة نرى من يُشبِّهها بالطقوس الدينية عند القدامى. يقول الموسيقيُّ ديليوس : « الموسيقى صرخة الروح... إن أداء عملٍ موسيقيٍّ رائع، هو بالنسبة لنا أشبهُ بالطقوسِ والمهرجاناتِ الدينيةِ عند القدامى، التي كانت مدخلاً إلى أسرارِ الرّوح ».

ولعلَّ بيتهوفن كان أكثر الموسيقيين رغبةً في أن يضفي على مؤلّفاتِه الموسيقية بعداً آيديولوجياً. ولقد قيل الكثير بهذا الصّدد، ولم يكن توماس مان أوّل من أكد على ذلك، ولا آخرهم. فموسيقى بيتهوفن المؤلّفة للبيانو تبدو أشبه بالكلام، أو اللغة. هنا يتعامل بيتهوفن مع النغمةِ كأنها كلمة أو عبارة. النغمة تنظرُ إلينا، كما يقول أوسكار بي Oscar Bie (١٨٦٤ – ١٩٣٨). وكذلك الإيقاع: إنه نبضُ المطلق.. الوقفات، الوثبات، تأخير النبر، المتوازيات المذهلة في البناء الموسيقي، المفاجآت في قوّة الصوت، تترك حاجزاً رقيقاً بين المحسوس واللامحسوس في الموسيقى. هناك بعض الحركات تبدو

فيها موسيقى بيتهوفن كأنها تقف على عتبةِ الكلامِ... الكلمات تبدو كأنّها ترتعشُ على الشفتينِ، كما يقول أوسكار بي.

لكن هذه «الكلمات» الموسيقية تبقى فوق المعنى، فوق اللغة. وهذا هو سرُّ تفوُّقِها على اللّغة. قال نيتشة في كتابه (هكذا تكلّمَ زرادشت): «بالمقارنة مع الموسيقى يمكن القول أن التواصل بالكلمات شيء مخزٍ؛ فالكلمات تشعشع وتنطوي على وحشية (...) الكلمات تحيل غير المبتذل إلى مبتذل». وقال في (مولد التراجيديا): «لا تستطيع اللغة التعبير عن الرمزيّة الكونية في الموسيقى...».

لكنني أريد أن أتوقّف عند القوة السحرية للموسيقى. ما هو سرّها؟ وكيف كانت تجنّن حتى الفقهاء ورجال الدين؟ هل يكمن السرُّ في الضرب على أوتار التوجّع الكتيم عند الإنسان؟ وتر الحزنِ الدفينِ في أعماقِ الإنسان (الفاني)، وترُ الكآبةِ والمالنخوليا؟ الأنَّ الموسيقى تحرّك أوتارَ المالنخوليا في أعماقِ الإنسان؟ الموسيقى كمعادل للمالنخوليا؟ الموسيقى ومأساة الوجود؟... لقد أثنى فردريك نيتشة على فاغنر، بصفته «أعظم مالنخولي في الموسيقى... وسيّد الأنغام المالنخولية والسعادة النشوى» (عن كتاب ديتريش فيشر – دسكاو، بعنوان: فاغنر ونيتشة). ويعتبر نيتشة، فاغنر موسيقيّاً قادراً أكثرَ من غيره على استقراء الموسيقى في أعماقِ المعذّبين، والمظلومين، والمقهورين.

بالمناسبة، يذكّرنا هارتموت بومه Bohme بأن الفلسفة كانت ولا تزال فكراً مالنخولياً في جوهره. هناك تقليدٌ قديم حول العلاقة بين الكآبة (المالنخوليا) والثقافة أو المثقّف. أرسطو وضعها – أي المالنخوليا – في مصاف الأشياء «البطولية» التي تقترن بالعباقرة، لكن آباء الكنيسة كانوا يعتبرونها من بين أسوأ أعداء الرّوح. أما عن پترارك Petrarch (١٣٠٤ – ١٣٧٤) فالمالنخوليا كانت لها نكهة أخرى. كانت شيئاً يجمع بين الكآبةِ و«ضرب من البهجةِ في الأسى»[١].

وأشار هايدغر أيضاً، إلى أن إعمال النّظر الفلسفي تشوبُه دوماً مسحةٌ مالنخولية قاتمة وتعتريه نزعةٌ سويداء غامرة. ولاحظ أن هذه النزعة تستبدُّ أيضاً بكل المبدعين العباقرة. ونبّه إلى ضرورة تمحيصِ النّظر في هذا الإحساسِ الذي يرافق كلَّ فعلِ إبداعٍ وتفكُّر، وذلك بصفتِه إنفعالاً pathos عميقاً يرافق الإبداع الحقيقي لا ضرباً من البلايا التي نعدّها «أمراضاً نفسية»[٢]. ويشير هايدغر إلى نصٍّ مغمور لأرسطو ورد في رسالته عن «الإنسان العبقري والمالنخوليا»، يتحدث فيها عن المسحة الحزنية التي تتملّك كبارَ الفلاسفةِ ومبدعي اليونان من رجال سياسة وشعراء وفنّانين، مثل هيرقليطس وامبذوقليس وسقراط وأفلاطون. (المصدر نفسه).

فإذا كانت الفلسفة فكراً مالنخولياً، فمن باب أولى أن تكون الموسيقى كذلك. ولا بد أن يعني هذا أن الموسيقى الرفيعة، ربما كانت أكثر مالنخولية... ولربما صحَّ أن نقول أنّ الموسيقى قد لا تجترحُ الكآبة بقدر ما تجعل الكآبة مهضومة أو مُستعذبة... وأريد أن أقول إن الموسيقى كلّما كانت تنطوي على مسحةِ مالنخولية كانت، أو بَدَتْ أكثر ميتافيزيقية. طبعاً، أنا أتحدّث هنا، مرّة أخرى، ودائماً، عن الموسيقى الرفيعة، أو ما يُطلق عليه بالإنكليزية profound music. ولعل هذه المالنخوليا الموسيقية المستعذبة هي التي عبّر عنها نيتشة في حديثه عن «آلام السعادة الحَقّةِ» التي ينشدها في الموسيقى.

وإذا كانت الموسيقى الرفيعة أو العميقة مالنخولية في جوهرها، أو لا تخلو من مسحة مالنخولية،

فلعلّ ذلك يعني أن الهمومَ والآلامَ سُلّم إلى الكمال، كما يقول بيتهوفن. فعنده أن المرء لا يستطيعُ تفادي الهموم؛ وفي هذا الإطار ينبغي له أن يصمد أمام هذا الامتحان، أي أن يتحمّل ويعرف كيف يحقّق الكمال. وكذلك يرى شوبرت أن الألم يشحذ الذكاء ويقوّي الذهن؛ في حين لا تفعل ذلك المسرّات (؟) وهذا يعيد إلى أذهاننا المقولة الأرسطية حول تطهير العواطف، أو السموّ بها، بواسطة الفن.

ومن بين أبرز الأمثلةِ على النماذجِ الموسيقيّةِ المالنخولية، الحركة البطيئة في السوناتا رقم (٣) من المجموعة (١٠) لبيتهوفن. هذه الحركة، البطيئة، المالنخولية، تضفي على هذه السوناتا ككل بعداً فنّياً متميّزاً. فحتى أولئك الذين يشكّون في قدرةِ الموسيقى المجرّدة – أي التي تُعزفُ على آلات – على التعبير عن مشاعر معيّنة يستطيعون أن يتلمّسوا الطابع الحزين لها، وهدوء المركبات الصوتية العميق الذي يسحب الفكرة الموسيقية نحو الأرض، والجَيَشان العاطفي الحزين، والإحساس بفقدان آخر بصيصٍ من أمل، كما يقول دنيس ماثيوس. وقد طلب بيتهوفن نفسه عزفها « بحزن وسعة أفق ». وبكلمات شندلر، سكرتير بيتهوفن في أيّامه الأخيرة أنّ هذه السوناتا « وصفٌ لحالة شخص مالنخوي » كما قال له بيتهوفن. ويتوقف كارل دالهاوز في كتابه القيّم عن بيتهوفن (سيُشار إليه في الببليوغرافيا) عند هذه السوناتا، وحركتها البطيئة بالذات : « السلّم الصغير، العزف البطيء، التلوين في الموتيفات motives والبناء الموسيقي، التنافرات الحادّة، حضور « الآهات » الموسيقية، إن ذلك كلّه مشحونٌ بالمحتوى التعبيري للحركةِ (الثانية) ». ويتحدّث عن الإنسياب الهادئ في مستهلّ المقطعِ الأوسطِ وكيف ينطوي على نبرةٍ كئيبةٍ، لكنّها مفعمة بالشاعرية. وكيف أن الإحساس بالمالنخوليا يتعاظم في هذا المقطع إلى حدّ فقدان الأمل. وتختلفُ الخلاصةُ والخاتمة عن العرضِ exposition لتؤكدا على حالة من « المزاج المرير ». ويقول دالهاوز أن المحتوى والشكل متداخلان هنا في تحقيق هذه الغاية، مما جاء على مرام هيغل في « تحويل الشّكل إلى مضمون والمضمون إلى شكل ». ويقول دالهاوز : « إذا حاولنا التوسّع في التعريف الإيضاحي [الذي ينسب إلى بيتهوفن بشأن هذه السوناتا]، فعاجلاً أم آجلاً سيتعيّن علينا أن نُلقي بثقلٍ أكبر على لغةِ التأليف [الموسيقي] الوصفية وأقلّ على اللغة الاستيطيقية. إذا قلنا، على سبيل المثال، أن المالنخوليا تبلغ ذروتُها في الإحساس بالكآبة الذهنيّة في المقطع الذي يمثّل خلاصة recapitulation الحركة (حركة السوناتا، الثانية)، التي لا نجدها في العرض exposition، فإن هذا يعني أن هناك تداخلاً بين التقنية وعمق التفكير، يعيد، أيضاً، إلى ذاكرتنا باخ. إن هذه الحقيقة حول العامل التقني (بجذوره التأريخية) وإدراكه بصورة لا واعية تصبح شرطاً من شروط فهم الطابع التعبيري ».

وهناك عمل آخر لبيتهوفن يقترن بالمالنخوليا بصورة مقصودة، هو إحدى رباعيّاته، وقد أطلق على إحدى حركاتها إسم La malinconia. وفي المرحلة الثانية من إبداعه الفنّي، الذي كانت السمفونية الثالثة ايرويكا Eroica من أعظم إنجازاتها، إقترن ما يُسمّى بالأسلوب البطولي، الذي ينطوي أيضاً على إبداعات تقنية، بالحالة النفسيّة المالنخولية، أو كما أطلق عليها melancolia illa heroice (المالنخوليا البطولية)، التي عبّرت عنها خير تعبير سمفونيته الثالثة، لا سيما في « المارش الجنائزي ».

ولحسن الحظ أن بيتهوفن ترك – من بين ما ترك – مخطّطات لمراحل تطوّر تأليف هذا المارش. وقد لاحظ الموسيقولوجيون كيف توصّل بعد محاولات تقنية بحتة إلى الصيغة الصحيحة أو المُثلى للتعبير عن أشد حالات الحزن والكآبة. ويلاحظ في المارش الجنائزي هذا أنّ سرعة الأداء بطيئة على نحو يُذكّر بالموت، وحجم الصوت أهدأ ما يكون، والإيقاع يجرجر نفسَه لكن دون أن يتخلّى عن نَفَسه البطولي. وقد اختار بيتهوفن مفتاح « دو » من السلّم الصغير لهذه الحركة البطيئة الحزينة ليعبّر من خلالِه عن موت بطلِه، وهو النغم « التراجيدي » لموتسارت أيضاً، ونفس المفتاحِ الذي استعمله فاغنر فيما بعد في المارش الجنائزي لزيغفريد، وكثير من الموسيقيين الآخرين... وفي هذا الإطار المالنخولي يقول الموسيقي البريطاني سيريل سكوت عن شوپان أنّه « استأثر بالمرض الموسيقي للقرن [التاسع عشر].. أنّه الناطق الرئيسي بإسمه ».

لكن بعض الباحثين في فلسفة الفن والموسيقى لا يستطيعون أن يفهموا كيف يستعذب المرء الأسى أو الحزن أو الألم في الموسيقى، لأنهم يرون ذلك مخالفاً لطبيعة الأشياء. كيف يستطيع مستمع إلى الموسيقى أن يسعد بالألم. فلقد أقرّ جيرولد ليڤنسون بأن الإنطباع الحزين الذي تورثه الموسيقى فينا يأتي بمثابة تنفيس عن جزء من همومِنا. يمكن أن « يحزن » المرء في أثناءِ إصغائه إلى الموسيقى، في حالات محدّدة في إطار تطهير العواطف بالفن. ويمكن القول أن الإصغاء إلى الموسيقى الحزينة أمرٌ مرغوب فيه، لأنّه مريحٌ للذهن. أي أن الموسيقى الكئيبة يمكن أن تكون بمثابة علاج للشخص؛ لكن تنبغي الإشارة إلى أن هذا التفسير المبني على نظرية تطهير العواطف (الأرسطية) ينطبق على المستمعين الذين يعانون من أوضاع نفسيّة غير صحيّة، سواء على مستوى واعٍ، أو غير واع. ومع ذلك يبدو أن ردّ الفعل العاطفي السّلبي يستجيب إليه المستمعون غير الذين يعانون من أوضاع غير مريحة.[٣]

ويستنكر كارول پرات هذه الظاهرة : إذا كان الإصغاء إلى الحزن الشديد في مقاطع الفيوغ Fugue في سمفونية ايرويكا [الثالثة لبيتهوفن] يستدرُّ دموعاً حقيقيةً وإفرازات ادرنالية، فإننا نشهدُ حالةً سايكولوجية غير طبيعية إن لم تكن غير ممكنة. إن ضربات المسافات الثانية المذهلة (في السلم الصغير) التي تشكّل نهايةً غير كاملة للفيوغ، نهاية رائعة لكن قصيرة – عدد من الفواصل الموسيقية المعبّرة عن الألم المبرح – أصبحت مصدراً للمسرّة الفائقة لدى عددٍ لا يُحصى من عشّاق الموسيقى. تُرى كيف يستطيع مستمع أن يسعد ويتألّم؟.[٤]

ويتساءل جون هوسپرز : « تُرى ما هو سرّ الإصغاء إلى... الموسيقى الحزينة؟ فنحن لا نحبُّ أن نتعرّض إلى مكروه، كفقد أحد الأقارب، أو ما إلى ذلك. مع ذلك، إن الموسيقى الحزينة لا تترك فينا تأثيراً على هذا الغرار؛ بل على العكس قد تريحنا، وتسرّنا، وحتى تسعدنا. ضربٌ غريب من الحزن يجترح السرور! ».

ويقول پيتر كايڤي Peter Kivy : « إن أكثر المشاعر غير المريحة [يقصد الهموم] يمكن التعبير عنها في الموسيقى؛ إذا كان هذا يعني أنّنا نشعر بها كأحاسيس [غير مريحة]، فسيكون من المتعذّر تفسير لماذا يرغب أيٌّ منّا أن يستمع إلى مثلِ هذه الموسيقى. إنّ أوپرا (تريستان وايزولدة) مفعمة بالموسيقى

المعبّرة عن الألم المبرح. لا أستطيع أن أتصوّر أن أحداً، غير المازوخيين، يرغب في سماع مثل هذه الموسيقى إذا كانت تجترح الآلام حقّاً». (٥)

لكن كندل والتون Kendall Walton يقدم تفسيراً لذلك: عندما نشعر بأنّنا «نحزن» بواسطة الموسيقى، فإنّنا لا نحزن في واقع الحال، بل نشعر بأنّنا نحزن. ويميّز جون هوسپرز بين الحزن الموسيقي والحزن الحقيقي: إن الإستجابة العاطفية للموسيقى الحزينة هي في الواقع ليست حزناً حقيقياً، بل حزناً موسيقياً. ويقول: «الحزن الذي يتمّ التعبير عنه في الموسيقى يختلف تماماً عن الحزن في الحياة... الحزن في الموسيقى يتخذ طابعاً لا شخصياً؛ إن له بعداً تجريدياً».

وإذا كان الأمرُ كذلك، وهو كذلك على ما يبدو، فالموسيقى خيرُ عزاءٍ للإنسان، ما دام الإنسان يجد حتى في الحزن الموسيقي سعادته. ولَئِن دلّ هذا على شيء فإنّما يدلُّ على أن الموسيقى يمكن أن تكون بديلاً عن اليوتوپيا. وفي هذاالصّدد أتّفق إلى حدّ بعيد مع نيكولاس كوك في قولِه: «كان النُقّاد [الموسيقيون] في القرن التاسع عشر على وعيٍ تام بما أفكّر فيه، بصورة حذرة نسبياً، من أن الموسيقى أصبحت بعد تراجعِ الإيمان بالدين أمام تقدّم العلم، بمثابةِ بديلٍ للعزاء الروحي. وبالفعل كانوا يتحدثون أحياناً عن «الفن - الدين» أو «دين الفن».

وهناك من يتحدث عن «الفردوس في الموسيقى»، إنطلاقاً من أن للموسيقى القدرة على أن تسمو بالبشر فوق همومِ الحياةِ اليومية. هذا هو شعور الموسيقيين أيضاً. فروبرت شومان (١٨١٠ - ١٨٥٦) يرى أن «الموسيقى هي تلك اللغة التي يستطيع المرءُ أن يتحاور من خلالِها مع العالم الآخر». ويرى أرنولد شونبرغ (١٨٧٤ - ١٩٥١) «أن الموسيقى تحمل رسالة نبوئية لها معانٍ أسمى من الحياة». أما غابرييل فوريه (١٨٤٥ - ١٩٢٤) فيذهب إلى أن الأحاسيس التي تتمخّض عنها الأصوات، وليس المعتقدات الفلسفية، هي نقطة الإنطلاق. وعنده أيضاً، أن الموسيقى قادرة على أن تسمو بالمستمع فوق هموم الحياة اليومية. على سبيل المثال أن صوت النواقيس الليلية من بعيد يورثُ انطباعاً سحرياً لا مثيل له. ويتحدث بعض الموسيقيين عن صورة «العالم الآخر»، أو الفردوس، في الموسيقى. فپول هندميث (١٨٩٥ - ١٩٦٣) يعتقد بأن الموسيقى، في أفضل حالاتِها، تستطيع أن تُغيِّر العالم، والبشر. فمن شأن قوانين الهارموني، واللّحن، والإيقاع، إذا تم استعمالها على أكمل وجه في أعمال موسيقيّة رفيعة المَستوى، أن تحوّل هموم العالم وأخطاءَه إلى ملاذٍ مثالي للبشر. كان نيتشة، مثل شوپنهاور، يعتبر الفنون على جانبٍ كبيرٍ من الأهمية، لا سيّما الموسيقى. ولم تكن الموسيقى عنده مجرّد متعة عابرة، بل من الأشياءِ التي تجعلُ الحياةَ ممكنةً. وربما كانت صالات العزفِ ومعارضَ الفنون التشكيلية بالنسبة له بديلاً عن الكنيسة، كأماكن يمكن العثور فيها على «المقدّس». وعلى الرغم من موقف نيتشة المزدوج من سقراط ومن ثم من افلاطون، فقد شاطر الأخير رأيه في أن الموسيقى يمكن أن يكون لها تأثيرٌ كبيرٌ على البشر، إيجاباً وسلباً. وهو بهذا أقرب إلى وجهة النظر اليونانية القديمة (وطبعاً العربية أيضاً) منه إلى المعاصرة (المعاصرة بالمفهوم الحداثوي الطليعي الذي كان ينكرُ الجانبَ التعبيري في الموسيقى).

إنّ إصرار نيتشة على التجربة الإستيطيقية باعتبارها الوسيلة الوحيدة لتبرير الوجود يستند إلى

الجمع بين الذّاتي والموضوعي؛ وعلى وجه الخصوص، الجمع بين العقلِ والجسدِ. وفي (إرادةِ القوّةِ)، أكد على أن الفن له تأثير مباشر على النشاط الجسدي : «وهكذا فإني أسأل نفسي : ما هو ذاك الذي يتوقّعه جسدي كلّه من الموسيقى؟ أعتقد أنه راحته : لكأنّ الأعمال الحيوانية كلّها يمكن أن تتسارع بإيقاعات سهلة، جريئة، مفعمة بالحيوية، واثقة؛ لكأنّ الحياة المقدودة من حديد ورصاص يمكن أن تُطلى بالهارمونيات الذهبية الخالصة والرقيقة. إن كآبتي تنشد ملاذاً في أغوارِ ومتاهاتِ الكمالِ : لأجل ذلك أجدُني بحاجة إلى الموسيقى».[٦] لهذا كان من السّهل على نيتشة أن يتخلّى عن المسيحية ويعتنق الموسيقى.

وقد فضّل نيتشة في آخر المطاف موسيقى البحر المتوسط على الموسيقى الجرمانية (الشمالية)، وأصبح أكثر التصاقاً بالجانب الدايونيسي (العاطفي) في الموسيقى من جانبها الأپولي (الذهني). ولعلّه هنا يقترب من الشرق أيضاً. لهذا السّبب فضّل نيتشة في أواخر حياتِه أوپرا كارمن لجورج بيزية على أوپرات ڤاغنر (مع أنني في هذا الإصطفاف لا أضم صوتي إليه).

لكن حتّى في الموسيقى المؤلفة للآلات، نجدُ تأثيرَها الهائل على البشر، حتى في أكثر نماذجها تجريدية وشكلانية. فرغم كل شكلانية وتقانيّة بيتهوفن، فإن موسيقاه تملك القدرةَ في التأثير على المستمعين أكثر من أيّة وسيلة تعبيرية أخرى، بما في ذلك اللغة، كما مرّ بنا. فإذا كان باخ أعظم بوليفوني، فقد كان بيتهوفن أعظم نفساني في الموسيقى، كما يقول سيريل سكوت. هذا لأنه كان إنساناً معذّباً، واستطاع أن يخلق من العذابِ فنّاً عظيماً. إن روعة موسيقى بيتهوفن تنعكس في ظاهرتين : ١- إنها تورث إحساساً بالمشاركة الوجدانية على مستوى لم يعرف من قبل؛ ٢- إنها مهّدت لظهور علمِ النفس التحليلي.[٧]

يفسر سيريل سكوت الظاهرة الأولى، أي الإحساس بالمشاركة الوجدانيّة (أو التعاطف) قائلاً : إن تفوّق الموسيقى على الأدب، والدراما، والرسم، والشّعر، ناجمٌ عن لا قيديّتها، وعن استجابتها المباشرة إلى البديهة أو اللاّوعي. هذا لأن من أعظم مزايا الموسيقى هو أنها تستطيع التعبير عن أي شيء وكل شيء في شفرةٍ يفهمها القلبُ دون تدخُّل من الذهن الواعي. ويؤكد سيريل سكوت على أن موسيقى بيتهوفن عبّرت عن هموم النّاس : عن آلامهم، وحرماناتهم، وأوجاعهم، وآمالهم. ولعبت دوراً في أنسنة الإنسانيّة. وإذا كان مستمع موسيقى بيتهوفن يتملّكه نوعٌ من الحزن، فهو حزنٌ موسيقيٌّ، حزن ينفّس عن النّفس.

يحدّثنا سيريل سكوت عن تأثير موسيقى بيتهوفن على المجتمع البريطاني في العصر الڤكتوري (وهذا ينسحب على كل مجتمع في أوروبا) : كان العصر الڤكتوري، حيث الإلتزام بآداب المجتمع والرّصانة، عصر الكبح والكبت؛ وكانت العواطف تُقسر فتبقى حبيسة الصدور. وكان هذا ينعكس على نحو صارخ على النساء غير المتزوّجات (العوانس)... هنا كانت موسيقى بيتهوفن بمثابة صمّام أمان. فعندما تعزف النساء سوناتاته، المشحونة بشتّى العواطف الجيّاشة، كُنَّ يُنفّسنَ عن مشاعرِهنّ. وبذا لعبت الموسيقى — موسيقى بيتهوفن بالذات — دوراً في رفعِ مستوى الصحّة العامة للمجتمع. ولعلّ بيتهوفن بالذات كان في مقدمة الموسيقيين الذين تُعبّر موسيقاهم عن الأسرارِ الخفيّة لبواطن

العقل البشري. . . إلى جانب ذلك يتحدث سيريل سكوت عن حسّ الدعابة في موسيقى بيتهوفن، لا سيّما في مرحلة معاناته من الصَمَم، وربما بحكم ذلك كانت دعابته الموسيقية من الصنف الذي يُوصَف بأنّه دعابة إنسان محكوم بالموتِ؛ سخرية من فقْد كل شيء. وهذا ينعكس في الحركة الأخيرة من السمفونية السابقة، والحركة الأخيرة من السمفونية الثامنة، والحركة الثالثة من السمفونية التاسعة. إنّها دعابة لا تثير الضحك، بل الحسّ بالمشاركة الوجدانية.(٨)

إن الموسيقى، في لا دلاليّتها، وفي تعبيريّتها العجماء، تتفوّق على اللغة في ما توصله الى المتلقّي. من هنا يمكن للموسيقى أن تتسامى أكثر من اللغة. ومنذ بدايات القرن التاسع عشر نُظر إلى الفرق بين الموسيقى واللغة كمؤشّر على أن ممارسة الموسيقى، أو بكلمة أدق، إبداع «المؤلّفات الموسيقية المتميّزة»، هو وسيلة للتسامي. وفي البدء كان هذا الرأي صادراً عن النزعة إلى الإستعاضة الحرفيّة عن الدين بالموسيقى. وقد أشار إلى ذلك، النّاقد الألماني اللامع كارل دالهاوز في قوله : «لئِن كانت الموسيقى، في إطارها الكنسي، قد شاركت الدين في إيمانِه بـ«الكلمة»، فهي الآن، كموسيقى مستقلّةٍ بذاتِها قادرة على التعبير عمّا «لا يعبَّر عنه»، أصبحت ديناً بحدّ ذاتِها». لا شك أن هذه تبقى نظرة تبسيطية، أو في إطارٍ نخبويٍّ محدودٍ، لأن الدين لا يمكن أن تعوّض عنه الموسيقى.

لكن ينبغي أن لا ننسى دور الموسيقى في عبادات البشر، منذ معابد سومر وبابل ومصر (وفيما بعد في الكنيسة المسيحية)، ممّا دعا باحثاً انثروپولوجياً مرموقاً مثل جيمس فريزر إلى القول : «إن تأثير الموسيقى على تطوّر المعتقدات الدينيّة موضوع جدير بأن يخضع إلى دراسة جادة». وذهب سيريل سكوت أبعد من ذلك، في اعتقاده بأن للموسيقى تأثيراً على البشر أقوى من تأثيرِ الدين؛ ولعلّه يبالغ هنا.(بحكم كونه موسيقياً). وبكلماتِه : «. . . إن الموسيقى – مهما بدا هذا القول مرعباً بالنسبة للبعض – لها تأثير أقوى على الناس من المعتقدات الدينية، أو المبادئ أو الأخلاقيّات الفلسفية». ويعتقد أيضاً، بأن الموسيقى تسهمُ في ترسيخ هذه المعتقدات. ولماذا نذهبُ بعيداً، وهذا أبو حامد الغزالي المعروف بزهده وتصوّفِه، يحدّثُنا بلا حساسيّة أو وجل، عن تأثيرِ الغناء والموسيقى على البشر، لأنهما «أشدّ تهييجاً للوجد» من أي شيءٍ آخر، بما في ذلك الكلام الديني، ويذكر سبعة أوجه لهذا التأثير، لا نرى ضرورة لذكرِها، خشية الإطالة (ينظر بهذا كتابه : إحياء علوم الدين). وما أحاديث فقهاء الإسلام حول تحريم الغناءِ وإباحتِه سوى اعتراف ضمني بقوّة تأثيرِه على البشر.

ثم إن الطريقة (الطقوسية) التي تؤدّى فيها الموسيقى – في العالم الغربي مثلاً – تؤكد على ما لها من مكانة في النفوس. فدخول صالة الكونسرت أو دار الأوپرا هو أشبه بدخول كاتدرائية أو محراب. فأنت تدخل هنا عالماً آخر يختلف في كل شيء عن الخارج، أو الحياة في الخارج. هنا، في دار الأوپرا ستجد نفسَك في حرم، أو معتزل، أو معتكف، يخضع إلى تقاليد أو آداب خاصة : الإلتزام بالصّمت، والسّكون عندما يبدأ الأداء الموسيقي. ومراعاة الكف عن التصفيق بين الحركات. كما أن العازفين أو المغنّين لهم طقوسهم أيضاً، في لباسِهم (سترة العشاء للعازفين في الأوركسترا، وبنطلون أسود مع قميص ملوّن للموسيقى القديمة، إلخ. وهناك التقليد السائد بين عازفي البيانو (وليس الأورغن)، والمغنّين في الحفلات الموسيقية التي يُحييها فرد (وليس في الأوراتوريو، أي الموشّحة الموسيقية الدينية)،

بأن يكون الأداء من الذاكرة باستثناء المؤلّفات الحديثة المعقّدة . . . إن الأداء من الذاكرة يورثُ إحساساً بأن الموسيقى مرتجلة أو تلقائيّة وليس فنّاً مصطنعاً . . .

وهذا يقودنا إلى طريقة التعامل مع الموسيقى والإستماع إليها . فحين يُعزف موتسارت في المصانع، أو السوپرماركت، أو قاعات الإنتظار في المطارات، فهي نادراً ما تُسمع كموسيقى . ويرى بعض النُقّاد أن الموسيقى الكلاسيكيّة تفقد سحرَها حين تُسمع كخلفية . وبالفعل، يشعر البعض بعدم الإرتياح حين تُعزف موسيقى موتسارت – ولا نقول بيتهوفن – في السوپرماركت، لأن في هذا خيانة أو إهانة لموتسارت . فمثل هذه الموسيقى – الكلاسيكية – تقتضي الإنتباه والتفرّغ لها وليس مجرّد السماع . ذلك أن المحيط يقلّل من قيمة الموسيقى، ويجعلها أشبه بالموسيقى الخفيفة .

لكن هذا يخضعُ إلى عواملٍ شتّى : إثنيّة، وإجتماعية، وثقافية، وشخصية . فالمستمعُ في الغرب قد يُفضّل موسيقى الرّوك (أو ما بعدها)، أو قد يكون « مولعاً بفاغنر »، أو قد يفضّل الجاز، أو الموسيقى الكلاسيكية الخفيفة . وعندنا لا يزال معظم مستمعينا يستخفّهم الطرب بأغاني المدينة، وبعضهم بأغاني الرّيف، أو بأغاني المَقام (في العراق مثلاً) . . . وهذا كلّه يخضع إلى التّنشئة الحضارية، والإجتماعية، وتعوّد الأذن على سلالم موسيقية معيّنة . (حاولتُ أن أحثّ شاعرةً عراقية على أن تجرّب الإصغاء إلى الموسيقى الكلاسيكيّة الغربية، فاعتذرَتْ بإصرار، بدعوى أنها لا تجدها سائغة، ولا تستطيع احتمالها) . . . إذن، كلٌّ منّا يستمعُ إلى « موسيقاه » .

لكن الموسيقى في كافة الأحوال تبقى شيئاً لا غنى عنه – تقريباً – عند البشر . ولعلّ هذا يذكّرنا بما قاله نيتشة من أن الحياة بلا موسيقى غلطة . . . على أنّ أغرب ما في الأمر أنّ هناك بعض المفارقات بشأن الموهبة الموسيقيّة والولع بالموسيقى . فقد لا يجتمع الولعُ بالموسيقى مع الموهبة . فالعديد ممّن تعني الموسيقى كثيراً بالنسبة لهم، يحاولون أن يكونوا مؤلّفين موسيقيين أو عازفين، لكن بغير طائل . في حين نجد بعض الموهوبين موسيقياً، ليسوا مولعين جداً بالموسيقى . مع هذا، هل يوجد إنسان لا تهمّه الموسيقى؟ قد لا يصدّق أحد إذا قلنا نعم، وقد يبدو الأمر أشدّ غرابة إذا ذكرنا فرويد من بين من لا تهمّهم الموسيقى في شيء! فمع أن فرويد كان غزيرَ الثقافة والمعرفة ومحبّاً للآداب والفنون التشكيليّة (إعجابه بشكسپير، وغوته، ودوستويفسكي، ومايكل انجلو، وداڤنشي، إلخ)، إلاّ أنّه كان إنساناً لا موسيقيّاً . وبشهادة إبن أخيه « كان يمقتُ الموسيقى، ويعتبرها شيئاً دخيلاً! لهذا السبب كانت عائلة فرويد كلّها لا موسيقية إلى حدٍّ كبير» . بينما استأثرت الموسيقى باهتمام نيتشة منذ طفولتِه . فقد كان أحد لِداتِه في المدرسةِ، غوستاف كروغ، إبناً لرجلٍ من معارف الموسيقي مندلسون . كان نيتشة يزور منزلَ كروغ باستمرار . ومُذْ كان صبيّاً بدأ بتأليف بعض المقطوعات الموسيقية والشعرية . ثم أصبح عازفاً جيّداً على البيانو ومولّفاً للأغاني ومقطوعات تعزف على البيانو، ومؤلّفات كوراليّة . وبقيت الموسيقى طوال حياة نيتشة أكثر من ولع . وعندما جُن في أواخر حياتِه وفقد القدرة على الكتابة، كان بوسعِه أن يرتجل على البيانو . كانت الموسيقى إحدى اهتماماته الإبداعية الأولى، وبقيت آخرها . فهل يحصل الجنون في الفص الأيسر من الدماغ؟ لأن الإستجابة العاطفية للموسيقى تَتَركّز بصورة أساسية في الفص الأيمن من الدماغ؛ في حين نجد أنّ القدرات التنفيذية والتحليل النّقدي من

إختصاص الفصّ الأيسر، وأن أجزاء الدماغ المختصّة بالجوانبِ العاطفيّة من الموسيقى تختلف عن تلك التي لها علاقة بتذوّق بنيتها.

ومن المعروف أن اللغة التي يستعملها الفلاسفة والعلماء حياديّة وموضوعيّة، تتحاشى الشخصي، والخاص، والعاطفي، والذاتي. لذلك نراها متمركزة في جزء من الدماغ منفصلٌ عن الجزء المعني بالجوانب التعبيرية في الموسيقى. وأيّة محاولة لفهم طبيعة الموسيقى يجب أن تأخذ في الحسبانِ جوانبَها التعبيرية... وهذا ما أكّد عليه مؤرّخ الفن Wilhlem Worringer بثنائيّتِه المعروفة، التقمّصِ والتجرّد؛ المقولتين اللّتين يمكن أن تنسحبا على الموسيقى كما الفنون التشكيليّة التي كان هو مختصاً بها.

يرى Worringer أن علم الجمال الحديث يتوقّف على سلوك الشخص. فإذا أراد الشخص أن يتمتّع بعملٍ فنّي، فهو يحاول أن يندمج أو يستغرق فيه، ويتوحّد معه. بيد أنّ هذا التقمّص في العمل ليس سوى وسيلة واحدة للوصول إليه. الوسيلة الأخرى هي عن طريق التجرّد. كما أن التذوّق الجمالي (الاستيطيقي) عبارة عن اكتشاف الشكل والنظام، الذي يقتضي انفصالاً عن العمل. وهذان الموقفان (الإندماج والتجرّد) مرتبطان بحالتيْ الإنبساط (إنصراف الإهتمام إلى كل ما هو خارج الذّات) والإنكفاء على الذات. ويُلاحظ أن أحد هذين الموقفين أو الآخر، يبدو طاغياً عند المتلقّي. كما أن حالةَ التقمّص في العمل الفنّي قد تجعل المستمع يتأثّر به عاطفياً إلى درجة تصبح فيه المحاكمة العقلية متعذّرة. وعلى النقيض من ذلك، قد يجعل الإنصراف العقلي المطلق تجاه العمل الموسيقي تذوّق الجانب العاطفي فيه متعذراً. ومع أن تذوّق العمل الموسيقي ينبغي أن يجمع بين الإهتمام بالشّكل والمحتوى التعبيري، فإن بالوسع الفصل بينهما. يحدّثنا انتوني ستور في كتابه Music and The Mind كيف أنه أخضَع نفسَه للتجربة المختبرية على يدِ زميلٍ له كان يفحص تأثيرَ عقارِ المسكالين (ضرب من الصبار المكسيكي المسكر)، فتناوله ثم استمع إلى الموسيقى. فكان تأثيرُه عليه أنّه عزّز عنده استجاباته العاطفية وألغى اهتماماته بالشكل. ويقول: «لقد جعل المسكالين رباعية لموتسارت تبدو رومانسية كرباعية لتشايكوفسكي. كنت أعي خفقات وذبذبات الأصوات التي أسمعها؛ وضربات القوس على الوترِ؛ وتأثير ذلك المباشر على مشاعري. وعلى العكسِ من ذلك، كان اهتمامي بالشكل متقلّصاً إلى حدٍّ كبير. وكلّما تكرّر اللحن، كنتُ أشعرُ أنّه يأتيني بصورة مفاجئة. وقد تظهر الألحان بصورة منفردة، لكن علاقتها مع بعضِها الآخر اختفتْ. كل ما تبقّى عبارة عن سلسلة من النغمات لا آصرة بينها: كانت تجربةً ممتعةً، لكنّها مخيّبة للأمل في الوقت نفسه».

وقد اقتنع انتوني ستور من تجربةِ المسكالين بأنّ الجزء المسؤول عن الإستجابات العاطفية في الدماغِ منفصل عن الجزءِ الذي يدرك البنية الموسيقية. ويخلص إلى أن تذوّق الموسيقى يتطلّب عمل الجزئين، مع أن أحدهما قد يكون طاغياً على الآخر في حالات معيّنة.

والحديث عن البعد الآخر، غير الموسيقيّ، في الموسيقى، يقودُنا إلى موضوع الموسيقى التصويريّة programatic music. هناك مؤلّفات غير قليلة أُلّفَت لتصوير انطباعات ومشاهد معيّنة، مثل:

العاصفة، الرّعد، المطر، خرير الماء، تغريد الطيور، المعارك، إلخ. أو أُلّفت كقراءة موسيقيّة لِنصٍّ أدبيٍّ، أو للمسرح، أو السينما... لكن مثل هذه الموسيقى ليست أفضل نماذج الموسيقى. ولعلّ السمفونية السادسة لبيتهوڤن (السمفونية الريفية) أكثر مؤلّفاته «قرباً إلى الأرض»، بالمقارنة مع مؤلّفاته الأخرى «السماوية»، إذا استعرنا لغة الناقد الموسيقي كاردوس. لكن التعالي على مثل هذه الموسيقى لا مبرّر له أيضاً؛ وهناك مؤلفات تندرج في إطار الموسيقى التصويرية، وهي من الروائع في الوقت نفسه، مثل عدد من «القصائد السمفونية»، والسمفونية الفانتاستيكية لبرليوز (١٨٠٣ — ١٨٦٩)، وسمفونيته الرائعة الأخرى «هرالد في إيطاليا».

عند أوّل إنطباع لشومان عن السمفونيّة الفانتاستيكية كتب يقول: «في البدء أفسَدَ البرنامج [المقصود بذلك القصة التي تفسّر أحداث السمفونية] متعتي الخاصّة، وحريّتي في التخيّل. حتى إذا تراجع أكثر فأكثر إلى الخلفيّة وبدأت مخيّلتي تعمل، لم أجد أن ذلك كلّه موجودٌ هناك فحسب، بل أكثر من ذلك أنّه كان متجسّداً دائماً تقريباً في أصوات دافئة حيّة».

لكن هانزليك وأدورنو (من بين آخرين) أنكرا مراراً وتكراراً قيمة الموسيقى التصويريّة، من منطلق شومان الذي أشار إليه من أن البرنامج [التوضيحي] يفسد على المستمع حريّته في التخييل. وهذا صحيح، لأن البرنامج يحد من حريّة المستمع. ودعا هذا النقّاد الموسيقيين، وفي مقدمتهم هانزليك (أحد أبرز النقّاد الموسيقيّين في القرن التاسع عشر)، إلى الدفاع عن حريّة المخيّلة عند السامع، من خلال وضع حدٍّ فاصل بين الموسيقى واللاموسيقى (المقصود بذلك البرنامج التوضيحي). فهانزليك يؤكد على أنّه من أجل صالح المخيّلة، مخيّلة المستمع، وليس لعضو السّمع بحدّ ذاته، أو الأذن الباطنة، أو طبلة الأذن، يؤلّف بيتهوفن. وهذا يلقي بالمسؤولية الاستيطيقية على عاتق المستمع. وفي كتاب هانزليك «الجميل في الموسيقى» ينتقد أكثر من أي شيء آخر طريقة السماع غير الصحيحة عند معظم النّاس. ويقول إن معظم النّاس المولَعين بالموسيقى يستجيبون فقط إلى المزايا الحسيّة والإيحاءات العاطفية في الموسيقى. بالنسبة لمثلِ هؤلاء المستمعين، ليست الموسيقى سوى سلسلة من إنطباعات سايكولوجية. وهكذا فإن «سيغاراً جيّداً، ووجبة شهيّة، أو حمّاماً ساخناً، يحقّق لهم نفس المتعة التي تحقّقها سمفونية، رغم أنهم قد لا يعون ذلك». وهذه الطريقة غير الصحيحة في سماع الموسيقى لا علاقة لها بالجمال، لأنّها لا تستند إلى الوعي التخيّلي للمقطوعة الموسيقية كعمل فنّي. وعنده أنّ الجمال الإستيطيقي للعمل الموسيقي لا يتوقف على العواطف التي تحرّكها الموسيقى، بل على المزايا الموضوعية للمقطوعة نفسها. لهذا يؤكد هانزليك قائلاً: «إن الشرط الأساسي للمتعة الإستيطيقية الموسيقية هو الإصغاء إلى المقطوعة لأجل ذاتها... أما عندما تُستعمل الموسيقى كوسيلة لاستنهاض حالات معيّنة في الذّهن... فإنّها تكف عن ان تكون فنّاً بالمعنى الموسيقي المجرّد».(٩)

كان هانزليك، إذن، من رعاةِ النظريّة اللاّتعبيرية في الموسيقى absalatism. لكنه تراجع في آخرِ المطاف نسبيّاً عن وجهةِ نظرِه في التفسير الشّكلاني المجرّد للموسيقى، الخالي من أيِّ بُعدٍ تعبيري. ووقفَ ستراڤنسكي موقفاً مماثلاً له، فهو يقول: «الموسيقى عاجزة عنِ التعبيرِ عن أيِّ شيء». لكنّه يعترف بأن «عمل الموسيقيّ هو تجسيد لمشاعرِه»، ثم يستدرك مؤكداً بأنّ «كل ما يعرفه ويهمّه هو

إدراك أبعاد الشكل، لأن الشكل هو كل شيء، وأنه لا يستطيع قول أيّ شيء قط عن المعنى».

أما پول هندميث فلعلّه يقف موقفاً وسطاً: «إن الإنطباعات التي تثيرها الموسيقى ليست مشاعر، بل هي ظلال، وأصداء مشاعر... الأحلام، والذكريات، والإنطباعات الموسيقيّة، كلّها من نسيج واحد».

لكن كثيراً من المستمعين يتذوّقون ويستعذبون الأشكال والبُنى الموسيقية دون أن تكون لديهم خبرة في امتلاك ناصية اللغة التقنية الموسيقية. وهذا ما يؤكد عليه نيكولاس كوك. ويقول انتوني ستور أيضاً: «أعتقد أنّنا بحاجة إلى ضربٍ جديد من اللغة في الحديث عن الموسيقى... بيدَ أنّه مُنافٍ للعقل أن نقصر كلامنا عن الموسيقى على اللغة التي تستبعد أن يكون العمل الموسيقي معبّراً وينطوي على عناصر إثارة. إن ذلك لأشبه بالبنيويّين الذين يكتبون عن «النص» وكأن الأدب لا صلة له بالبشر، قُرّاءً وكُتّاباً على حدٍّ سواء».

حول «المعنى» في الموسيقى يتساءل الموسيقي الأميركي آرون كوپلاند (١٩٠٠ - ١٩٩٠): «هل يوجد معنى في الموسيقى؟ - إجابتي عن هذا السؤال ستكون «نعم». وهل تستطيع بما شِئت من كلمات أن توضح ما هو هذا المعنى؟ - إجابتي عن هذا السؤال ستكون «لا». وهنا تكمن الصعوبة».

لكنّنا نعتقد أنّنا لو طرحنا السّؤال بالصيغة التالية: «هل للموسيقى محتوى؟» فإن الجواب لن يكون بمثل تلك الصعوبة، إذا دخل في حسبانِنا أنّ «المحتوى» مفهومٌ أكثر ترهّلاً من «المعنى».

لنأخذ، على سبيل المثال، قول الشاعر الإنكليزي درايدن: «أيّة إنفعالات لا تستطيع الموسيقى استنهاضها وتهدئتها؟» أو لنُصْغِ إلى كلماتِ موتسارت الآتية: «والآن، بصدد لحن بيلمونته من مقام (لا) الكبير، هل تعلم كيف تم التعبير عنه؟ حتى خفقان قلبه الولهان تمّ التعبير عنه، الكمانان بدرجة الجواب (octave) ... حيث يمكن تلمّس الرعشة - الذبذبة - وبوسع المرء أن يرى كيف يتنهّد صدرُه المنتفخ - لقد تم التعبير عن ذلك عن طريق التصعيد [التعاظم في حجم الصوت] - وبوسع المرء أن يسمع الهمس والتأوّه - الذي تمّ التعبير عنه بواسطة الكمانات الأولى [في الأوركسترا]، عندما أطمس صوتها، وعزف بنغمة متساوقة (in unison) على الفلوت».

يرى ديريك كوك في كتابه «لغة الموسيقى»، (الذي يتعيّن عليّ أن أعترف بأنّني وجدتُه، في آخر المطاف، من بين أهم مصادري في هذه الكلمة) أن إنكار المحتوى في الموسيقى والإقرار بالجانب الشّكلي فقط يُعتبر إفقاراً لهذا الفن الغني في قدراتِه التعبيرية، ويحرمنا من إمكانية فهم تجربتنا الإنسانية من خلال الموسيقى. وإذا تعيّن على الإنسان أن يحقّق الرسالة التي أخذ على عاتقِه القيام بها مُذْ بدأ يتفلسف، على نحو ما أكّد عليه الشعار الإغريقي «إعرف نفسَك»، فقد تأتى عليه أن يسبر غورَ نفسِه اللاواعية؛ والموسيقى هي أفصح لغة للتعبير عن اللاّوعي.

وعندما قال غوستاف ماله (١٨٦٠ - ١٩١١): «إنّ ما هو أكثر أهميّة في الموسيقى لا يكمن في النوطات»، فقد كان يعني، كما يقول ديريك كوك، النوطات في إطارِها الصّوتي الخالص فقط، كأفكارٍ مجردة، أو كرموز تقنية. ولقد فُسِّرت عبارتُه «أكثر أهميّة» على أنها تشير إلى «المضمون».

ويشبّه ديريك كوك المضمون في الموسيقى بالتيّار في السلك الكهربائي. أي أنّه تيّار المشاعر التي

يصبّها الموسيقي في عملِه الموسيقي، أو في النوطات التي تقوم هنا بدور المحوّل. فالمضمون هنا ليس شيئاً خارجياً، خارج الشكلِ، بل متداخل معه.

وعلّق الموسيقي فيلكس مندلسون على مسألة الغموضِ في الموسيقى، في رسالة إلى Marc Souchay كتبها في ١٨٤٢، قائلاً:

« يشكو النّاس بصورة عامة من أنّ الموسيقى شيء غامض؛ أي أن الحيرة تتملّكهم بماذا يتعيّن عليهم أن يفكّروا عندما يستمعون إليها؛ في حين يفهم كل إنسان الكلمات. أما بالنسبة لي، فالعكس هو الصحيح. ولا يتعلّق الأمر بخطابٍ كاملٍ فحسب، بل بمفردات بعينها أيضاً؛ فهذه الأخرى، تبدو لي شيئاً غامضاً، ومبهماً، ويمكن إساءة فهمها بسهولة بالمقارنة مع الموسيقى الأصيلة، التي تُفعِم الروحَ بألف شيءٍ أفضل من الكلمات. إنّ الأفكار التي توصيها إليّ مقطوعة موسيقية أحبّها ليست غامضة جداً بحيث تتطلّب صبّها في كلمات، بل على العكسِ من ذلك محدّدة جداً. لذا أجد، في كل محاولة للتعبيرِ عن هذه الأفكار، أنّ هناك شيئاً صحيحاً، لكنْ في الوقت نفسه هناك شيء غير كافٍ فيها جميعاً». (١٠)

هذا الإستدراك الذي أكّد عليه مندلسون في الأخير، له مغزاه. فالغموض في الموسيقى لا يعني فقط أن الموسيقى لا تسلس قيادها لجميع الناس، بل إنّ القدرة على أدائها، وإلى حدٍّ ما حتى درجة تذوّقها لا يستوي فيها البشر جميعاً، بل إن نسبة قليلة منهم يتمتّعون بهذه القدرة أو الموهبة، في حين يفهم جميع البشر اللغة. ولعلّ هذا يعني أن الإستجابة الموسيقية ليست مبرمجة في الدماغ جينيّاً كما هو الحال مع اللغة. ويعتقد بعض العلماء أن الفوارق الكبيرة في الإستجابة الموسيقية – إبداعاً وتلقّياً – لا تدعو إلى الإعتقاد بأنّ القدرة الموسيقية هي حصيلة تكيّف تطوّري أساسي، بل لعلّها حصيلة ثانوية للقدرات العقليّة التي تطوّرت لأغراض أخرى. والدليل على ذلك أن أجدادنا كان بوسعِهم أن يعيشوا بدون موسيقى، لكن ليس بدون لغة. قال أحدهم تبدأ الموسيقى حيث تنتهي اللغة، وقال Sir Jack Westrup، أستاذ الموسيقى في جامعة أوكسفورد: «بالمعنى الدقيق للكلمة، أنت لا تستطيع الكتابة عن الموسيقى؛ فالموسيقى تعبّر عمّا تريد أن تقوله بمصطلحاتها، وأنت لا تستطيع ترجمة ذلك إلى لغة أكثر من أنك تستطيع ترجمة لوحة. وبصدد هذا الإشكال أكد ألدوس هكسلي على أن الموسيقى تأتي أقرب إلى التعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه – أي، بعد الصمت... وعلى هذا الغرار أكّد L. Newman (في ١٩١٩) على أنّنا لا نستطيع التعبير عن فكرة موسيقية بالكلمات؛ ومع ذلك، فإنها تبقى فكرة، في واقع الحال، تخاطبنا بلغتها الخاصة، بقوة وبمنطق لا يختلفان عمّا تفعله الكلمات. (١١)

وسجّل امبرتي Imberty (١٩٧٠) إنطباعات شخصية عن مقطوعة لديبوسي؛ فكانت ردودُ الأفعالِ مختلفةً وحتى متناقضة. فاستنتج أن الموسيقى غامضة دلالياً. ودرس امبرتي وزناتي تطوّر الإدراكِ الموسيقي عند الأطفال والطلاّب الجامعيين، فوجدا أنّ اللّحن عنصرٌ مهم عند الأطفال؛ وإنّ تذوّق البناء النّغمي يكتسب بالتدريجِ مع تقدُّم العمر. ودرس امبرتي (١٩٧٠) فيما إذا كان الهارموني (التآلف) يُقرَّر إجتماعياً أم بايولوجياً، وتوصّل إلى أن تطوّر الإحساس بالتآلف وتطوّر اللغة الموسيقية

يسيران في خطّين متوازيين. إن فهم المركّبات الصوتية كشيء متآلف لا يتوقف على السّماع فقط، بل إن التعلّم والإلفة لهما دورهما المؤثّر على الأشخاص في الأعمار كافّة. فالبالغون يفهمون مركبات صوتيّة معيّنة باعتبارها متآلفة، لأنهم يميزونها كعناصر لها وظيفتها في لغة الموسيقى، بالإضافة إلى عمليّة السماع المباشرة. إن إدراك التآلف الصّوتي يتوقّف على الأشخاص ويمكن أن تؤثّر عليهم عوامل بايولوجية و« ثاقفيّة ».(١٢)

ولطالما نبّه الباحثون إلى أن المقارنة بين الموسيقى واللّغة (أو الدعوى بأن الموسيقى هي ضربٌ من اللغة) لها علاقة بموضوع الدلالات seneantics. هل الموسيقى بناء من جُمل يحمل إنطباعات أم معانٍ؟ أم أنها لا تعبّر عن شيء سوى نفسها؟ أي أنّها تمتنع أو تعجز عن إيصال شيء خارج نطاقها؟ يرى الموسيقي البريطاني المعاصر الكساندر غور Goehr أن هذا يتعلّق بموضوع المسافات بين النوطات، والإيقاعات، والألحان، والمَقامات، والتآلفات، بحد ذاتها، وهل تحمل مشاعر تستحضر صوراً مكانيّة وزمانيّة. وحتى إذا كانت كذلك، كما يُعتقد على صعيدٍ دارج، فإن هذا لا يعني أنّ ذلك من طبيعتها. إذا كان هناك تقليد ما بأنّ المسافة الصوتيّة تحرّك إحساساً، فإن هذا الإحساس سيُثار أوتوماتيكياً عند أداء تلك المسافة الصوتية.

ومع ذلك، فهناك من يصرُّ على الإعتراف بلغةٍ ما في الموسيقى. فهذا أرنولد شونبرغ، مجترحُ الموسيقى اللاّمقامية، يؤكد – ربما لكونِه موسيقيّاً ورسّاماً تعبيريّاً – على أنّ الموسيقى هي « اللّغة التي يعبّر الموسيقيُّ عن نفسِه من خلالِها. . . وفي يوم ما سيتعيّن على أبناءِ علماء النّفس الحاليّين أن يفكّوا رموزَ اللغة الموسيقية. ويلٌ، إذن، لمن يفتقرُ إلى جانب الحذر ويظنّ أن أعمق أسرارِه محفوظٌ في حرز، وسيكتشف أنّ أناساً يعوزهم حسن التصرّف سينتهكون حرماتِ أكثر ملكيّاته خصوصية بفضولهم الوقح. ويلٌ، إذن، لبيتهوفن، وبرامز، وشومان – أولئك الرجال الذين استعملوا حقّهم في حريّة التعبيرِ لكي يُخفوا أفكارَهم الحقيقيّة – عندما يقعون في أيدٍ كهذه! هل أن حقّ الإخلاد إلى الصمتِ لم يعد آمناً؟ ».(١٣)

ويُنهي ديريك كوك كتابَه (لغة الموسيقى) بهذه الكلمات : « قد يَتأتّى على علم النّفس أن يتعاون مع الفلسفة والميتافيزيقا قبل أن تميط اللغة الموسيقيّة اللّثام عن أعماق أسرارِها ».

وديريك كوك، هنا، ينتمي إلى المعسكرِ القائل بوجودِ لغةٍ تعبيريّةٍ في الموسيقى، أو أنّ الموسيقى تنطوي على محتوى. وهذه النظرية تُدعى بالنظريّة المرجعيّة referentialism، وتذهب إلى أن المعنى الحقيقي للموسيقى يوجد خارج الموسيقى. أي أنّها لا توجد في نسيجِ أصواتِها، ولا في العلاقاتِ بين هذه الأصوات، بل في المشاعر، والأفكار، والأحداث التي تُعبّر عنها. أي أنّ دور الموسيقى هو إحالتها إلى مرجع خارج الموسيقى؛ وأنّ قيمتها تكمن في مدى نجاحِها في ذلك.(١٤) وهذا هو رأي ليو تولستوي، والماركسيين (كتاب سدني فنكلشتاين : كيف تعبّر الموسيقى عن أفكار). وقد يعزّز هذا الرأي ما تورثه في الأذن أو الذهن بعض الإنطباعات الناجمة عن أداء علاقات أو مركبات صوتية، كالمسافة الثانية الصغيرة التي تخلّف إحساساً بالحزن؛ والمسافة الثالثة الكبيرة التي تورثُ إحساساً بالفرح؛ في حين تستحضر المسافة الثالثة الصغيرة أجواءً تراجيديّة.(١٥)

أمّا النظرية الأخرى، المناقضة للسابقة تماماً، فهي القائلة بالمطلقية أو التجريدية absolutism. وهذه لا تؤمن بأي بعد تعبيري في الموسيقى، كما سبقت الإشارة إلى ذلك غير مرة. أي أن الموسيقى ليست تعبيراً عن أي شيء آخر، خارج إطارها، وأن تذوّقها ينبغي أن يأتي عبر تجربةٍ ذهنيّةٍ رفيعة المستوى، قد لا تختلف عن «لعبةِ الكريّات الزجاجية» لهيرمان هيسة، التي يحاول فيها مثقّف نخبوي اجتراح سمفونيّات ذهنية تجمع بين أفكار موسيقيّة، ورياضية، وعقلية في لعبة تجريدية أشبه بلعبة شطرنج موسيقيّة معقّدة.(١٦) ويقول جون بارو John Barrow: «إنّ التذوّق الموسيقي الحقيقي هو الإستمتاع بالأشكال الإستيطيقية المجرّدة الكامنة في الموسيقى... لكن معظم المستمعين ليسوا قادرين على الإستجابة بهذه الصورة، بل يكتفون بالتمتّع بالإلماعات المضمونيّة السطحيّة في الموسيقى، أي بكل ما يراه المرجعيّون عزيزاً لديهم. وكلّما نأتْ الموسيقى عن الحياة والتجربة البشرية، كانت جماليّتُها الشكليّة أكبر». لكنّه يخلصُ إلى انّ كلاً من هاتين الفلسفتين تبدو غير مقنعة، لأنّ كلاً منهما ترفضُ رفضاً قاطعاً ما تطرحه الأخرى. ويرى في الفلسفة التي تتخذ موقفاً وسطاً بديلاً معقولاً أو مقبولاً. فهي ترى في الموسيقى بُعداً استيطيقياً وتعبيريّاً.

يقودنا هذا أيضاً إلى موضوع تذوُّق الموسيقى أو طريقة السماع، والفرق بين التجربتين الموسيقية والموسيقولوجية في سماع الموسيقى، أي بين التذوّق التلقائي والتذوّق المبني على فهم النوطةِ وقراءتها. فأصحابُ النزعةِ الاستيطيقية من أمثالِ هانزليك، وحتى شونبرغ وأدورنو، يشترطون القدرةَ على قراءة النوطة. فحسب رأي أدورنو: «إن أقبح المقاطع سوقيّةً وأكثرها يسراً للتذكّر - المقاطع، والإنطباعات، والإيحاءات الفظيعة في جمالِها - هي التي تجد طريقَها إلى ذائقةِ الجماهير». أما اللاّنخبويّون فلا يرون أيَّ شيء من هذا ضرورياً للسّماع. يقول الفريد شوتز: «إن المستمعَ لا يستجيب إلى الموجات الصوتيّة، ولا يدرك الأصواتَ؛ إنّه يستمع إلى الموسيقى ليس إلاّ».

وحاول عددٌ من الكتّاب التوقّف عند مفهومِ «الإصغاء الخالص». ففسّره الكثير منهم على أنّه إصغاءٌ بلا أيّ جهد. يقول العالم السايكولوجي ليون كريكمور على سبيل المثال: «في لحظاتِ الإستغراق العميق، يشعرُ السامعُ بالمتعةِ الموسيقيّة كضربٍ من الوعيِ الخالي من أي جهة، أي أنّه أكثر سلبيّة منه إيجابيّة، وأنّ استجابتَه تلقائيّة لا تتطلّب جهداً تفكّرياً أو تأمليّاً». أما أريك بلوم Eric Blom فقد استعمل مصطلح «ما فوق السماع» عند الإشارة إلى هذه الحالة من الإستغراق الموسيقي. ودعاها بـ«الإحساس اللذيذ بالإنهماك الخالي من أيّما جهد».

لكن هذا الموقف الإيجابي من العفوية والتلقائية في «الإصغاء الخالص» له معارضوه. فكانتْ وهيغل لم يكونا إلى جانبِ الطّابعِ الإستحواذي للموسيقى. أما هانزليك فقد وصف كلَّ تجربةٍ موسيقيةٍ لا يعتبرها المستمعُ حالةً تخيّليةً تُمارَس من منطلق استيطيقي بأنها «مَرَضيّة». ويقول إنّ الموسيقى التي يُستجابُ إلى أصواتِها بصورة فيزيولوجية وسايكولوجية مباشرة، تصبح أشبه بالمخدّر. «إنها تُرخي الأقدام أو القلب كالخمرةِ التي ترخي اللّسان». وفي هذه الحالة إنها تحطّ من قدرِ المستمع. ويذهب هانزليك - وهو صاحب النزعةِ التجريديّة المطلقة في الاستيطيقا - أبعد من ذلك، فيقول إنّ هذه الحالة «قد تَحُول دون تطوّر قوّة الإرادة والعقلِ عند الإنسان»! وهذا يعود بنا إلى الفكرةِ القائلة

بخطورةِ الموسيقى وسحرِها المدمّر. وهو ما حدّثتنا عنه الأساطير (التي أشرنا إلى بعضِها في مستهلِّ كلمتِنا هذه)، بما في ذلك رقصة التارانتيلا (الإيطالية) التي شاعت في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

لكن الموسيقي الفرنسي ديبوسي (١٨٦٢ – ١٩١٨) كان أكثرَ تساهلاً، في قولِه إنّ الموسيقى ينبغي أن «تحقّق لنا المتعة المباشرة، وإمّا أن تفرض نفسها علينا أو تتسلّل إلينا بصورةٍ ما، دون أن نلجأ إلى بذلِ أيِّ جهدٍ لفهمِها». لكن هذا لا يعني أن الخلفيّة التقنيّة لا أهميّة لها، بل من شأنها أن تزيد المتعة، مع أننا لاحظنا أيضاً كيف أنّها يمكن أن تُفسِد عملية الإستمتاع بالموسيقى...

وهنا قد يكون من المناسبِ أن نتطرّقَ إلى موضوعِ الموسيقى الرفيعة، وهل له صلة بالتقنية الموسيقيّة. لكننا قبل ذلك، أو في البدء، نودُّ الإشارة إلى أنّ هناك من يُشكّك في مفهوم الموسيقى الرفيعة، وفي مقدمتهم بيتر كايڤي peter kivy. فهو يرى أن بعض الأعمالِ الموسيقيّة المؤلّفة للآلات فقط تعتبر «عميقة الغور»، مثل رباعيات بيتهوفن الأخيرة، ومقطوعات باخ على السلّم المعدّل well - tempered clavier. لكن هل يعني هذا الوصف شيئاً؟ ثم يقول: إذا قلت إنّ (فاوست) غوته عملٌ فنّيٌّ رفيع، في حين أنّ (أهميّة أن تكون جاداً) لأوسكار وايلد ليست كذلك، فالمعنى واضح: إنّ الأوّل يتعامل مع أمورٍ فلسفية وأخلاقية عميقة. أما الثّاني، فعملٌ مسرحيٌّ بارعٌ وكوميدي، لكن بلا أبعادٍ عميقة. وهذا لا يعني أنّ (أهمية أن تكون جاداً) مسرحية ضعيفة. لكنّها مسرحية أدنى مستوى من (فاوست)... وهذا يمكن أن يكون مفهوماً في الأدب. أما في الموسيقى، فهل يحقّ لنا أن نقول إنها يمكن أن تكون رفيعة إذا كانت تُعبّر عن مشاعرٍ «جادّة» أو حزينة؟ ويقول: إنّ معظم الناس يرون أنّ الموسيقى الجادّة أو الحزينة أكثر عمقاً من الموسيقى البهيجة أو المفرحة. وفي الأدب، تُعالج المؤلّفات «الجادّة» مواضيع مثل: الموت، الجريمة والعقاب، الشر، الهموم البشرية، الوضع البشري، الحرية، الضعف، القوّة، إلخ. أما في الموسيقى فلا يرى كايڤي لماذا تكون مقطوعة حزينة أو جادّة مثلاً أكثر عمقاً من أخرى أمْيَلُ إلى الفرحِ. ولا نَنْسَى أنّ كايڤي هو صاحب نظرية وكتاب «الموسيقى وحدها»، الذي يذهب فيه إلى أنّ الموسيقى لا تُعبّر إلاّ عن نفسِها.

لكن مفهوم الموسيقى الرفيعة لا ينفصل عن فلسفةِ الموسيقى، بمعنى أنّه مرتبطٌ بفهمِنا لجوهرِ الموسيقى، هل هي فنٌّ مجرّد أم ينطوي على أبعادٍ تعبيريّة؟ ثم أيّة موسيقى نقصد؟ فإذا كان لكل إنسان موسيقاه الخاصة، أو المفضّلة، فلكلٍ موسيقاه «الرفيعة» أيضاً. بمعنى أنّ مفهوم الموسيقى الرفيعة ليس ثابتاً أو قرَماناً من بابٍ عالٍ. فقد يُفترَض وجود بُعْدٍ ميتافيزيقي فيها، أو تقني رفيع، أو كليهما، أو تعبيري... أنا، على سبيلِ المثال، لي معاييري الخاصّة بشأن الموسيقى الرّفيعة؛ فقد يكون بعضها تعبيرياً، أو ميتافيزيقيّاً، أو تقنيّاً، كما هو الحال مثلاً مع منوّعاتِ بيتهوفن على لحنِ ديابللي. ومع أنني معجب جداً برباعيّات بيتهوفن الأخيرة، لميتافيزيّقيتها، دون أن أعي بُعدَها التّقني الرفيع، إلاّ أنّني أجدني مشدوداً أكثر إلى سوناتاتِه الإثنتين والثلاثين، كلّها، بلا استثناء، دون أن يتملّكني المللُ منها. وهناك نماذج كثيرة أخرى يمكن أن أدرجها في خانةِ الموسيقى الرفيعة من منطلقي أنا، مثل بعض أعمال باخ، وبعض أعمال موتسارت، وشوبرت، وشوپان، وبرامز، وديبوسي، إلخ.

وإذا كان مفهوم الموسيقى الرفيعة أو العميقة profound music ينطوي على بعد ميتافيزيقي عند شوپنهاور (في قوله «لدى فهم الموسيقى نفهمُ أعمق أعماق العالم؛ أي أنّ الموسيقى يمكن أن تكون مصدراً للمعرفةِ الميتافيزيقيّة»)، فإنّ هذا المفهوم يأتي من منطلقٍ تقني عند معظم الباحثين الموسيقيّين. فپيتر كايڤي، مثلاً، يرى أن الصنعة الموسيقيّة المتفوّقة – سواء كانت كنتربنطية أو سِواها – هي السِّمة العامّة لكلّ الموسيقى الرفيعة. ويقول: «إذا بدا لنا اللّحنُ شيئاً أساسيّاً في الموسيقى – اللحن، على أيّة حال، هو عملٌ موسيقيٌّ كاملٌ – فإنّ الكنتربنط، الذي في جوهره مرتبطٌ تماماً بجوهرِ اللّحن، هو قمّة الفن الموسيقي، لأنّه يستنفد كلّ إمكانات اللحن، من خلال إمكانات تركيبات اللحن الممكنة مع نفسِه. فإذا كان اللحن بالنسبة لنا أبسط كيانٍ قائم بذاته في عالم الموسيقى، فإنّ الكنتربنطي، وليس صانع اللحن، هو قمّة الملحّن، وبذلك يصبح بمثابةِ كولومبوس ونيوتن عالمنا الموسيقي» (كتابُه Music Alone).

وغالباً يُشار إلى الأعمالِ الموسيقيّة الآتيّة كنماذج للموسيقى الرفيعة: مقطوعات باخ على آلة مفاتيحية مُدَوْزنة وِفْقَ السلّم المعدّل، وآلام القدّيس ماثيو لباخ أيضاً؛ ورباعيّات بيتهوفن الأخيرة؛ والسمفونية الرابعة لبرامز؛ واوپرا تريستان وايزولدة لفاغنر؛ و divertimento موتسارت للآلاتِ الهوائية... لكن معظم مستمعي الموسيقى لا يجدون في هذه النماذج أو معظمها ما يشدّهم إليها كثيراً، مع أنّها قممٌ موسيقيّة بالفعل. وهذا يطرح مسألةَ الفرقِ بين الإستجابةِ للعملِ الفنّي وبين مستواه التّقني. فبقدر ما يُعلي الإستيطيقيون من شأنِ الموسيقى البوليفونية (موسيقى الأصوات المتعدّدة في آنٍ واحد)، فإنها تبدو لدى معظم المستمعين ثقيلة لا حياة فيها. وهنا سنجد أنفسَنا، مرّة أخرى، أمام مفترقِ طرق، بين الموسيقى التعبيرية والموسيقى المجرّدة. فإذا كانت الموسيقى الكنتربنطية (= البوليفونية) تنطوي على أبعادٍ تقنيّةٍ عالية، فإنّها من جهة أخرى تُلغي الإمكانات التعبيريّة في الموسيقى، أو تحدُّ منها.

صحيح أن الألوان تفقد هويّتَها عند دمجِها، والكلمات تفقد معناها عند نطقِها، في آن واحد. وأنّ النوطات الموسيقيّة تبقى محافظةً على هويّاتها حتى إذا تمّ دمجها أو أداؤها في آن واحد. وقد بدا هذا سرّاً غامضاً للمعنيّين بالجانبِ الميتافيزيقي في الموسيقى. إلاّ أن تأخّر ابتكار البوليفونية يدعو للإعتقاد بأنّ هناك نفوراً فطريّاً أو طبيعيّاً أو حاجزاً فكرياً ضدّها. ومن المعروف أن اعتماد النظام البوليفوني كان مفترقَ الطرق بين الموسيقى الغربيّة وموسيقى الشّعوب الأخرى. والظّاهر أنه لم يكن بغيرِ سببٍ عزوف معظمِ شعوب الدنيا عن استعمال البوليفونية، ربما بعد تجريبها على ما هو مرجّح. وفي واقع الحال إنّ المجلس الفلورنسي ومستشاريه الثقافيّين (كان والد العالم الفلكي غاليليو من بين أعضائه) أصدر بياناً موسيقيّاً في حدود ١٦٠٠م، أكد فيه على ضرورةِ تبنّي أسلوب غنائي مونودي (أُحادي الصوت) بدلاً من بوليفونية القرن السادس عشر المعقدة، لأنّ الأوّل محرِّكٌ للعواطف، أما الثاني، أي إستعمال البوليفونية، فلم يكن محرّكاً للمشاعر، كالأمل، والحب، والخوف، والغضب، إلخ. لأن البوليفونية ذات الأصوات الأربعة أو الخمسة (في آنٍ واحد) لا تستطيع أن تفعل ذلك، أي أنّها تقضي على القدرةِ التعبيريّة في الموسيقى. وبهذا الصّدد أيضاً يقول كُورت زاكس:

«لقد حدثت ثورة راديكاليّة في الموسيقى في بداية القرن السابع عشر. لم يحدث قبل ذلك أن أكّد الموسيقيّون على التّناقض مع الأسلوب القديم بمثلِ هذا الإصرار، بل والغطرسة...

«كان عصر النهضةِ في نشدانِه التوازن، أعطى أهميّة متساوية لكلّ جزء، من السوپرانو إلى الباص. أمّا في حدود سنة ١٦٠٠، فقد فضّل الموسيقيّون هيمنة أحد الأجزاء. لقد حلّ الأسلوب المونودي محلّ الأسلوبِ البوليفوني، لأن الأوّل كان أكثر قدرةً في التعبيرِ عن ذهنِ الإنسان ومشاعره. ولأن الأسلوب المونودي كان أقدر في التغيّرات المفاجئة من البهجة إلى الحزنِ، ومن الكآبةِ إلى الجزلِ والإنشراحِ.

«وعلى صعيد الآلات كانت أوّل خطوة هي إلغاء معظم الآلاتِ التي تنتمي إلى فصيلة الأوبو، لأنّها تفتقر إلى «التعبير» والتلاعب بقوّةِ الصّوت (dynamics). وأبقى على الباسون وحده...

«وفي دنيا الألوانِ، كان ذوق عصر النهضةِ في الرّسم كما في الموسيقى، يفضّل الألوان المتناقضة. أمّا في القرنِ السابع عشر، فكذلك في الرّسم كما في الموسيقى تمّ تفضيل اللون المهيمن. وفي الموسيقى كانت الهيمنة للآلات التي تعزف بالقوس... كما أن آلة الكمان فُضِّلت على الڤيول».

وتوصَف الوتريّات بأنها تورثُ تعبيراً عاطفياً حارّاً، والفلوت (الناي) والأوبو بأنّهما رعويان، والباسون بأنّه يتّسم بالتشكّي، والهزل، والترومپيث بأنّه بطولي، أي يعطي إنطباعاً بالبطولة، والترومبون بأنّه وقورٌ. ويَصلُح الأورغن بأنغامِه المعزّزة الجليلة وبتماوج أصواتِه آلةً لأماكن العبادة. أمّا الهارپسيكورد (آلة أقدم من الپيانو)، بأصواتِه المعدنيّة، فعلى العكس من الأورغن، يوحي بالخفّة والمرح والدعابة. وتنسجم سايكولوجيّة القرن الثامن عشر المتّسمة بروح الدعابة والسخرية الحادّة التي كان ڤولتير خير معبّرٍ عنها، مع موسيقى الهارپسيكورد تماماً. وإذا كانت الموسيقى البولويفونية تُحاوِر الذهن وتحرّكه، فإن غمز أوتارِ الهارپسيكورد (وأمثاله من الآلاتِ المفاتيحية ذات الأوتار المعدنية) يخلق، إلى جانب ذلك، جوّاً انفعاليّاً، وومضاً، وواخزاً، والحصيلة: فطنةٌ لاذعة، أو دهاء وسخرية. وفي الواقع، بعد اختفاء الهارپسيكورد، بدأ هذا الضرب من الدهاء والسخرية بالإنحسار. وبظهور الپيانو وأنغامِه الأكثر عذوبة، صرنا نسمعُ موسيقى أقلّ حدّة في دعابتِها. لقد فقدت «لسعتَها»، مع أنّها اكتسبت مزايا (تقنية) أخرى زادت قدراتها التعبيريّة (ينظر بهذا سيريل سكوت) (وما تقدّم يدخل في باب اللون النغمي).

وما دمنا تطرّقنا إلى حديثِ اللّون النغمي، نقول، نقلاً عن ديريك كوك، إنّ هناك علاقة بين النسيج الثّخين والتشديد على الجانبِ العاطفي (معظم فاغنر وريكارد شتراوس)، وبين النسيج الشفيف والإنفعال الكتيم أو المكبوح (معظم ديبوسي وستراڤنسكي). وهناك أيضاً النسيج الشفيف للفراغِ العاطفي؛ والنسيج الهُلاسي لحالاتِ الهذيان (كما في Erwartung لشونبرغ، وأوپرا Wozzeck لبيرغ)؛ والنسيج المخملي للحسيّة والشهوانيّة (تريستان وايزولدة لفاغنر، وديبوي في مقطوعتِه قيلولة الفون الخرافي)؛ والنسيج الجاف الواضح المعالم للسخرية والواقعية (كثير من ساتي وهندميث)؛ إلخ؛ إلخ.

لكن المهمّة التي تواجهُنا هي أن نكتشف بالضبط كيف تعمل الموسيقى كلغة، وأن نُحدّد

مصطلحات مفرداتِها. يقول پول هندميث إنّ الأعمال الموسيقيّة تُبنى على أساس التوتّرات بين النوطات. وهذه التوتّرات يمكن أن تنشأ في إطارٍ من ثلاثةِ أبعاد : طبقة الصوت، والزّمن، والحجم الصوتي. وأنّ الرّبط بين هذه التوتّرات، وتلوينها بواسطة العناصر المميّزة للتلوين النغمي والنسيج الموسيقي، يشكّل العدّة الكاملة للتعبير الموسيقي. وهذا كلّه ينبني في الأساس على النّظام التونالي، أي المقامي، باستعمال السلّمين الكبيرين major والصغير miner في الموسيقى الغربية (راجع الهامش ١٥). وهنا يمكن الحديث، مثلاً، عن التوتّر في الربطِ بين النوطتين الأولى والخامسة (وهي من بين أكثرِ العلاقات بين النوطات استعذاباً في الأذن)، والسابعة والثالثة، والثامنة والرابعة، وهكذا. إن لكلّ حالةٍ من هذه الحالات توتّرها، والإنطباع الذي تخلّفه في أذن السّامِع.

ولا بد من الإشارةِ إلى أنّ البناء الموسيقي عملٌ أساسيٌّ في الموسيقى، لأن أيّة قطعة موسيقيّة تُصمَّم وفق مخطّط خاضع لشكل ما، بما في ذلك التنويعات على لحنٍ ما، والفانتازيا (أي العمل الموسيقي المرتجل). فهل تحتفظ المقطوعة الموسيقية «بمحتواها» عند الإلتزام بالشكلِ والبناء؟ يجيب على ذلك ديريك كوك في قولِه «ليست الموسيقى عاجزة عن أن تكون مُدرَكة عاطفياً حتى لو كانت مقيّدة بقوانين البناءِ الموسيقي أكثر من الشّعر، حين يكون مقيّداً بقوانينِه النحويّة واللغويّة [والعروضية إذا كان موزوناً]». فالفنّان الذي لديه شيء ما ويريد التعبير عنه بلغتِه – كلاماً كان ذلك أم موسيقى – يجب أن يكون سيّد تلك اللغة، وليس عبدها.

هنا يُطرح سؤالٌ آخر : ما هي التقنية، وهل تتعارض مع الحسّ «التعبيري» في الموسيقى؟ (إنّنا هنا نتحدّث من وجهة نظر النّاقد الموسيقي المؤمن بالجانب التعبيري في الموسيقى). التقنية، ببساطة، هي المعرفة الضروريّة لبناء الأشكال، أو بالأحرى، هي القدرة على استعمالِ تلك المعرفة. ولعلّ مخطّطات بيتهوفن التي تركها تعطينا فكرةً واضحةً عن توظيفِ التقنيةِ المناسبة في إنجاز عملٍ موسيقيٍّ ذي بعدٍ «تعبيري» في الوقت نفسِه. ويُفترض هنا أن المرحلة أو الخطوة الأولى – لحظة الإلهام – لا واعيةً بالكامل : أي أنّ هذه المرحلةِ هي المنطقة الخاصّة بالمخيّلة الإبداعية. لكنّنا يجب أن نُعيد إلى أذهاننا حالَة بيتهوفنِ الخاصّة، إذ غالباً ما كان «الإلهامُ» عنده مسألةً غير كافية وغير مقنعة : أي أنّ مخيّلتَه الإبداعية غالباً ما تعجز للوهلة الأولى عن أن تصيبَ مرماها في تحقيقِ التوتّرات اللّحنية والإيقاعيّة التي تُلبّي الشّكلَ المُتوخّى لمشاعرِه التي يريد التّعبير عنها؛ وهنا يجد نفسَه ملزماً باستعمالِ تقنيتِه، ويحاول أن «يجرّب» الإلهام عن طريق الوعي، بأشكالٍ مختلفة (كمخطوطات على الورقة الموسيقيّة) إلى أن يتوصّل إلى الصيغة المطلوبة أو الصحيحة. وبالتالي سيكون بوسعِنا القول أنّ التقنية (التنفيذ الواعي لقدرات الموسيقى) هي بصورة أساسية في خدمة المخيّلة الإبداعية (التنفيذ اللاواعي لقدرات الموسيقي).[١٧]

لكن هذا في إطار الموسيقى المقاميّة. أمّا في الموسيقى الحديثة، التي أصبحت التقنية فيها غايةً بحدّ ذاتِها وليست وسيلة، فلعلّ الأمر يختلف، لأن الجانبَ الذهني هنا سيتغلّب على الجانب العاطفي، وتصبح الموسيقى عبارة عن علاقاتٍ رياضيّة أو شكليّة بين الأصوات، أكثر منها فنّاً تستجيب له أذنُ المستمع التلقائيّة.

وحول موضوعِ التقنية وهاجسها يحدّثنا الموسيقي المعاصر الكساندر غور A. Goehr في قوله :
ذات يوم كنتُ أنا و John Carewe جالسين مع بوليز، وكنّا نتحدّث عن مقطوعة Jeux لديبوسي. كان بوليز يُقدّم ضرباً من التحليل للمقدّمة مع حوالي ٢٥ فاصلة موسيقية بعدها. وبعد هذه الفواصل بدتْ التقنية التي كان يلفت نظرَنا إليها كأنّها أخذت تختفي. قلنا له : «ماذا يحدث الآن؟» كان جالساً يُحرّك يديه أمام البيانو، وبدأ يعزفُ الموسيقى، ثم قال : «حَسن، هذه التقنية لا تستمر، لكن الموسيقى رائعة، أليس كذلك؟» كان بوسعِ أيٍّ منّا أن يقول : «ليست النقطة هنا». بل على العكس، إنّ ذلك هو المطلوب : ذلك أنّ التقنية هي ليست الموسيقى. التقنية تعطي الموسيقى شكلاً، لكنها ليست الموسيقى نفسها. لقد قال لي كورنيليوس كارديو ذات مرّة : «ينبغي أن لا يكون عندك هاجسٌ تجاه التقنيةِ». قال ذلك لأنّني كنتُ مسكوناً بهذا الهاجس، ولأنّني كنتُ أشعرُ أنّ بعض التقنياتِ تُسهمُ في تعزيزِ البُعدِ الموسيقي، وبعضها الآخر يلغي هذا البُعد. إنّ أهمّ نقدٍ يُوَجّه إلى موسيقى الطليعة avant garde هو أنّ تقنياتها تلغي أحياناً البعد الموسيقي.[١٨]

إنّ قطبي التعبير في الموسيقي الغربيّة (المقاميّة) هما السلّم الكبير والسلّم الصغير، المتواقفان بعضهما على البعضِ الآخر. ومن المتعارفِ عليه، في إطارٍ عام، أنّ المشاعرَ الإيجابيّة (الفرح، الثقة، الحب، السكينة، النصر، إلخ) يُعَبَّر عنها بالسلّم الكبير؛ أما المشاعر السلبيّة (الحزن، الخوف، الحقد، القلق، اليأس، إلخ) فيُعَبَّر عنها بالسلّم الصغير. أي أنّ السلّم الكبير يقترن بالمسرّة، في حين يقترنُ السلّم الصغير بالألم. فهل الأمر كذلك في واقعِ الحال؟ وكيف؟

يلفتُ ديريك كوك (في كتابه لغة الموسيقى) الأنظارَ إلى أنّ هذه التقنيات (التعبيريّة) للسُّلّمين ليست مطلقة، ويَذكرُ أمثلةً مغايرةً، يتبادل فيها السلّمان المواقع، لا نرى ضرورة لذكرِها. لكنّه يؤكّد في الوقت نفسه على أنّ الأمثلة التي يمكن ذكرها على أن السلّم الصغير قد لا يكون حزيناً، تأتي مُعزّزة للطابع الحزني لهذا السلّم بصورة عامّة، كما أننا نستطيع أن نلمسُ التغيّر في طابع السلّم الكبير – المرح عموماً – إذا بطّأنا سرعة العزف tempo، مثلاً.

لكن هناك أسباباً أخرى، لعلّها أهم ممّا سبقت الإشارة إليها، طرحت ضد معادلة «السلّم الكبير = المسرّة»، هي أن المسرّة كان يتمّ التعبير عنها، في أنظمةٍ موسيقيّةٍ أخرى؛ بالسلّم الصغير : في الموسيقى الشعبيّة الشرقية، والإفريقية، وحتى الاسبانيّة، والسلافية، والبلقانية.

ومن أظرف ما يُقال أنّ الحضارة الغربية «تتميّز» على بقية حضارات العالم في نظرتِها إلى فكرةِ الإنسانيّة (؟)، وأنّها تؤمن بحقِّ الإنسان الفرد في التقدّم وتحقيق السعادة الشخصيّة الماديّة، التي بدأت منذ عصرِ النهضة (الأوروبية)، وتمتد جذورُها حتى إلى أقدم من ذلك. وانّ الإصرار على الإحساس بالسعادة رافقه إصرارٌ على استعمالِ المركّب الصوتي الثلاثي الكبير (كأنْ يُشار مثلاً إلى ختامِ السمفونيّة الخامسة لبيتهوفن، التي أُلّفتَ في ذروةِ مرحلةِ الشعورِ بالثّقةِ).

لهذا السبّب كانت الكنيسة تفضّل إبعاد هذه المركبات الصوتيّة عن الموسيقى الدينيّة. ذلك أنّ المركب الثلاثي الكبير والسلّم الكبير ينتميان إلى الحياةِ الدنيويّة الشعبيّة، التي تنشدُ المتعة والسعادة؛ وكانت هذه تتعارض مع النظرةِ الدينيّة المتواضعة للحياة، حيث تنبغي القناعة بما قسمَ الله في «وادي

الدموعِ هذا». ومع تقدّم علمنةُ الحياةِ، منذ عصرِ النهضةِ فما بعد، أخذت المقامات التي تفتقرُ إلى التوتّرات الحادّة، تُخلي السبيل شيئاً فشيئاً إلى التوتّرات القويّة في السلّمين الكبير والصغير. من ثمّ انتقل مركز الحياة الموسيقيّة – في الغرب – من الكنيسةِ إلى دار الأوبرا (في القرن السابع عشر) وصالة العزفِ (في القرنِ الثامن عشر)، وصار بوسعِ المجتمعِ الجديد أن يُعبِّر عن أحاسيسِ البشرِ (من مسرّاتٍ وآلام) بواسطة السلّمين الكبير والصغير، والإيقاعات المنتظمة، والمقاطع ذوات الفواصلِ الموسيقيّة الأربع، إلى أن انقلبت الآية. فمنذ حوالي ١٨٥٠، منذ أن ساورت المثقّفين الشكوك حول إمكانيّة تحقيق السعادة، كما يقول ديريك كوك، طَرَحت الكروماتية (في سلّمها الملوّن، أي ذي النوطات الاثنتي عشرة) مزيداً من التوتراتِ الموجعةِ في الموسيقى الغربيّة، وذلك ابتداءً بفاغنر، ومروراً بشونبرغ.. إلخ. وبذلك ضيّقت السبيل أمام السلّم الكبير، بل والصغير أيضاً، أي بكل النّظام الدياتوني (المقامي) الموسيقي، وهو ما كان إرهاصاً للموسيقى (الغربيّة) الحديثة والمعاصرة.

أمّا أولئك الذين يؤمنون، أو ما زالوا كذلك، بفكرةِ السعادة، كما يقول ديريك كوك، فلا يزالون متمسّكين بالمركب الصّوتي الكبير. ومن الجدير بالذّكر أنّ «تمزيق المقاميّة»، الذي كان صيحة العصرِ في القرن العشرين في أوروبا الغربية وأميركا، لم ينسحب على «موسيقى البوب» التي تتبنّاها جماهير غفيرة من الشبيبة الميّالة إلى حياة المتعة، والتي لا تزال تتشبّث بالمركبِ الصوتيِّ الكبير. وكذلك هو شأن معظم رُوّادِ دورِ الموسيقى الجادّة الذين لم يتخلّوا عن تمسُّكِهم بمرحلةِ (باخ – برامز). وهذا يشمل الموسيقى التي تبنّتها الأنظمةُ الإشتراكيّةُ، التي يُراد لها أن تبُشّر بالتّفاؤل من خلال الإستفادة من الموسيقى الفولكلوريّة، ومن إستثمار إمكانات الموسيقى المقاميّة بسلّميها الكبير والصغير، والمركبات الصوتية المستقاة منها.

وماذا عن المركب الصوتي الثلاثي الصغير؟ لأنّ هذا المركب أوطأ من المركب الصوتي الكبير، فإنّ له صوتاً «كئيباً»، ولأنّه لا يشكّل جزءاً من السلسلةِ الهارمونية الأساسيّة، فإنه سيصبح بمثابة «كآبة غير طبيعيّة» لواقعِ الأشياء «السعيدة بصورة طبيعيّة»... لكن على مدى قرون كان لا بُدَّ أن تنتهي المقطوعات من السلّم الصغير «نهاية سعيدة»، وذلك باستعمال مركب من السلّم الكبير، أو مجرّد استعمال النّوطة الخامسة.[19] لكن الحاجة، في آخر المطاف، للتّعبير عن الحقيقة – حالات من التراجيديا المأزومة – دعت الموسيقيّين إلى تبنّي «نهاية غير سعيدة» في السلّم الصغير.

ويبدو أنّ سرّ استعذاب الألحان الكئيبة، أو التي تورثُ إحساساً باستعذاب الكآبة، يعود إلى غموض السلّم الموسيقي الصغير، المعروف بطابعِه الكئيب أو الحزين. وللأسف إنّ تفسير ذلك لن يتم إلاّ بمزيدٍ من الإستعانةِ بالتقنية. فنحن إذْ نحاولُ سَبْر غورِ عالمِ الغموض الموسيقي، الذي يكمن وراء حالات من الإستمتاعِ تنطوي على شيءٍ من المفارقةِ (كالتّلذّذ بالألمِ على سبيل المثال)، نجد أنّ لا مندوحة من الإحتكام إلى التفاصيلِ التقنية الموسيقيّة. فالموسيقيُّ بوسعِه، مثلاً، أن يُقوِّض أو يُضعف التأثير المُبهِج الذي يورِثُه السلّم الكبير بتلاعبِه ببعضِ توتّراته النغميّة، وذلك بالإنتقال من النّوطةِ الرابعة إلى الثالثة أو من الثامنة إلى السابعة، أو بإدخاله توتّرات من السلّم الصغير.

وبذلك يعطي أبعاداً جديدةً تتجاوز الحسَّ بالفرح أو المسرّة ممّا هو معهودٌ في السلّم الكبير. ثم إن

درجة الإحساس العاطفي التي تكمن في نوطة ما تتوقّف إلى حدٍّ غير قليل على حجم الصوت (عند العزف أو الأداء)، والزمن، والتوترات ما بين المسافات الصوتيّة. فإذا كان المركب الصوتي الثلاثي في السلّم الصغير يَنْحو باتّجاه أكثر الأشياء قتامةً أو كآبةً، فإنّه يتّخذ طابعَ التراجيديا، أو القبول بالأمرِ الواقع، أو التجهّم؛ أو بدرجة أخف، كحالة أقرب إلى الوقارِ، أو الهدوءِ، أو الجدّ. لكن بالإمكان الإحساس بآلامِ السعادة الحقّة، على نحو ما عبّر عنه نيتشة. وهنا نلجُ عالمَ الغموضِ، الذي يتّسم به السلّم الصغير في بعضِ الأحيانِ... وفي القرونِ الوسطى، كان الموسيقيّون حين يؤلّفون مقاطع لتمجيدِ الرب، يلجأون في معظمِ الأحيان إلى إستعمالِ سرعة أداء (tempo) حيويّة نسبياً، لكنهم يجدون أنفسَهم ملزمين باستعمال السلّم الصغير، مستعيدين إلى أذهانهم أنّهم ليسوا ملائكة أو أرواحاً مقدّسة تتمتّع بمسرّات السماء، بل رجالاً يُسبّحون بحمدِ الرَّب من «وادي الدموع هذا».

ومن منظور فلسفي أيضاً، لا ينبغي أن تكون السعادة غير مقيّدة أو غير محدودة. بل هي في واقع الحال محدودة. لذلك فإن الإنسان الجاد، يفقد الإحساس بالسعادة، فتكون الموسيقى بمثابةِ عزاءٍ أو سلوان. وفي إطار الفكرةِ القائلة بأنّ «السّعادة الحقّة كالعنقاء، لا وجود لها»، يتخلّى السلّم الكبير عن دورِه لصالح السلّم الصغير، لكن بإيقاعٍ خفيف ودرجةٍ معتدلةٍ من سرعةِ الأداء (tempo)... ونجد أحياناً في موسيقى هاندل، تعبيراً عن الحسِّ بالسعادة القاتمة نابعاً من الإطمئنان الدّيني، عندما يستعمل المقام الصغير مع سرعةٍ جَزِلة.

وقد عَبّرَت الموسيقى الرومانسيّة المتأخّرة، والموسيقى الحديثة، في بعض نماذجهما، عن حالات عصابيّة عن طريق التذبذب المفرطِ في الأصوات، والقفزات العريضة جداً (بين النوطات). وإذا عدنا إلى الوراء، وجدنا أن موسيقى القرون الوسطى وعصر النهضةِ كانت تميل إلى التحرّك خطوة خطوة باستعمال أنغام متدرّجة طبيعياً، تتلاءم مع تواضعِ الإنسان وخضوعِه للخالق؛ بَيْدَ أنّ الموسيقى الدراميّة التي ألّفها مونتيڤيردي (١٥٦٧ - ١٦٤٣)، بدأت، مع الإحساس أكثر بقيمة الإنسان، بممارسة مزيدٍ من الحريّة في حركة النوطات للتّعبير عن مشاعرِ الإنسان؛ حتى إذا حلّت نهاية القرن التاسع عشر، صارت تستعمل ضربات عاطفيّة عنيفة تتجاوز حدودَ الأنغام الصوتيّة الممكنة. ولعلّنا في مناسبة أخرى نتحدّث عن لغةِ الموسيقى الحديثة.

على أنّني سأختتم هذه الحلقة بالحديث - بإيجاز شديد - عن رباعيّات بيتهوفن الوتريّة الأخيرة (المؤلفة لكمان أولى، وكمان ثانية، وڤيولا، وتشيلو). وقد اخترت هذه الرباعيّات لأنّها، بشهادة معظمِ النُّقّاد الموسيقيّين، وهواة الموسيقى الكلاسيكيّة، بمن فيهم مارسيل پروست ورومان رولان، ذروة الموسيقى الكلاسيكيّة. بل إنّ ايغور سترافنسكي قال في «الفيوغ الكبير»، وهو الحركة الختاميّة لإحدى رباعيّات بيتهوفن الأخيرة: «إنّه قطعة موسيقيّة معاصرة بشكل مطلق، وستبقى معاصرةً إلى الأبد... إنّه موسيقى مجرّدة، هذا الفيوغ، وأنا أحبّه أكثر من أيّ فيوغ آخر».

إنّ إصرار سترافنسكي على نزعتِه التجريديّة جعله يغمضُ عينيه، أو يصمّ أذنيه (في واقع الحال) عن البعدِ الآخر لرباعيّات بيتهوفن، أعني به البعد التعبيري أو الميتافيزيقي، إلى جانب الاستيطيقي

الذي أكّد عليه. فلا يمكن إغفال الإحساس بالجانب الرّوحاني في الرباعيّات، الذي أثار انتباهَ كلّ من تحدّث عن رباعيّات بيتهوفن، لا سيّما الأخيرة. وربما يعود السبب في ذلك إلى أنّها تكشف عن مساحات جديدة كاملة وغير متوقّعة من اللاّوعي، كما يقول جوزيف كيرمان. يقول كيرمان أيضاً: إنّ هذاالنّوع الموسيقي - أي الرّباعيّات - أتاح لبيتهوفن مدى تعبيرياً بدا أغنى وأوسع ممّا هو عليه في أي فرع من فروعِ التأليفِ الموسيقي. ولعلّ أكبر شاهد على هذا الغنى في التعبير هو مجموعة الرباعيّات المؤلّفة على السلّم الصغير. فلم تُستَثمر او تُكتَشف الأبعاد العميقة للأحاسيس الكئيبة في السلّم الصغير بمثل ما استُخدمت هنا بهذا العمق والتنوُّع.

ولعلّ الرباعيّة هي البنية الموسيقيّة المُثلى للجمع بين أقصى الإمكانات الاستيطيقيّة والتعبيرية، بفضل التحكّم بهذا العدد المحدود من الآلات التي تملك كلٌّ منها نبرتَها التعبيريّة الخاصّة، وجرْسها الموسيقي النبيل، فضلاً عن إمكاناتها الفنية - التقنية - في التآلف والتقابل، حيث تتحقّق ذروة التآلق الموسيقي على الصعيدين الاستيطيقي والميتافيزيقي. وإذا كان طابع الرباعيّات الأخيرة لبيتهوفن تقنياً، وذهنياً، ونخبوياً، رفيع المستوى، فإنّه ينطوي على رسالة إنسانية شاملة تخاطب أكبرَ قدرٍ ممكن من الجماهير البشريّة.

هذا، وكنت أودُّ أن أتطرّق في هذه الحلقة إلى الموسيقى الشرقيّة، وبخاصّة موسيقانا العربيّة، فأنا معجبٌ بموسيقى المقام العراقي، ولفتَ انتباهي أيضاً وجود پوليفونية (تعدّد الخطوط اللّحنية في آنٍ واحد) في غناء الذِّكْر الديني عندنا، وفي موسيقى الموالِد النبويّة. لكن جهلي بتقنيات المقام، وعدمُ متابعتي فنونَ الغناءِ العربي الجاد، كانا سبب إحجامي عن الحديثِ عنهما، وأعترف بأنّه أحدُ عيوبِ هذه الكلمة.

ملحق (١):

من المعروف أنّ هناك سبع نوطاتٍ أساسيّة في السلّم الموسيقي الغربي، هي: (دو، ري، مي، فا، صول، لا، سي). ويؤكّد علماءُ الموسيقى في الغربِ على أنّ إرثهم الموسيقي، بما في ذلك عدد النوطاتِ في السلّم، إنحدر إليهم من اليونان. لكن القبائل اليونانيّة شبْه الرعويّة، التي جاءت إلى اليونان من موطنِ الأقوامِ الهنديّة الأوروبية، ربما عن طريقِ شمال اليونان أو الأناضول، لم تكن لديها حضارة تُذكَر في بادئ أمرِها. فاستعارت الكثير من حضارات شرقي البحر المتوسّط، أي منطقة الهلال الخصيب ووادي النيل، بما في ذلك بعض الآلات الموسيقيّة، كالقيثارة، والآلات الهوائيّة، والنظرية الموسيقية. فقد كان السلّم السباعي البابلي معروفاً في المنطقة، وكذلك العلاقات الهارمونيّة بين الأصوات، لا سيّما العلاقات المتآلفة بين النوطةِ الأولى، والخامسة، والرابعة، والثامنة (أي الجواب octave) (ولعلّ جذور السلّم السّباعي البابلي تعود إلى أصولٍ فلكيّة، وإلى الأسبوعِ البابلي، وهو نصف عدّة أيام القمر عند اكتماله بدراً؛ فضلاً عن أنّ هذا العدد يساوي مجموع عدد الكواكبَ الخمسة المعروفة في أيّام البابليّين، وهي عطارد، والزهرة، والمرّيخ، والمشتري، وزُحل، إلى جانبَ الشمس والقمر. أما الأرض فكانت المركز).

وإذا كان الشرق فضّل تجزئة المسافات بين النّوطات، وجعلها أصغر مما هي في الغرب (عندنا مثلاً ١٧ نوطة في السلّم، في حين هناك ١٢ نوطة في السلّم الغربي)، بمعنى أنّ موسيقانا نَحَتْ منحىً لحنيّاً (أفقيّاً) أكثر منه هارمونيّاً (عموديّاً) كما في الموسيقى الغربيّة، فقد عرفنا التآلف أو الهارموني - أيضاً - في وقت ربما كان أسبق من الغرب، لكن دون أن نطوّره. ففي رسالة للفيلسوف العربي يعقوب الكندي (ت حوالي ٨٤٧م) بعنوان «رسالة في ... النغم ... على طبائع الأشخاص» يصف نوعين من حركات الرّيشة والأصابع لدى العازف: أحدهما يتم بضرب نوطتين في وقت معاً «بحركة واحدة»، والآخر بضربِ ثلاثِ نوطات بصورةٍ متعاقبةٍ «بثلاث حركات».

وفي القرون الوسطى، تمسّكت الكنيسة بالعلاقة الهارمونية بين النوطة الأولى، والرابعة، والخامسة، واعتبرتها أساسَ التآلفِ الموسيقي، وتصوّرتها أو صوّرتها انعكاساً للثالوثِ المقدّس (في اللاّهوت المسيحي). واستمر هذا التّصنيف زمناً طويلاً إلى أن اعتبر Bartolome Ramos de Pareja في ١٤٨٢ المسافتين الثالثة والسادسة (أي النوطتين) تآلفين خالصين. وقد جاء إعلاء شأن المسافة الثالثة على يد پاريخا سوية مع الحطِّ من شأن المسافة الرّابعة واعتبارها تنافراً (لإبعادها، لأجلِ الحفاظ على النّظام الثّالوثي المقدّس، ليصبح الثالوث المتآلف: النوطة الأولى، والثالثة، والخامسة).

لا شك أنّ ذلك لم يتمّ بين ليلةٍ وضُحاها، بل تعرّض إلى صراعٍ طويل تكلّل بالنجاحِ في عصرِ النهضة. ولم يكن ذلك بمعزلٍ عن التغيّرات المهمّة التي حصلت في أوروبا، لا سيّما حلول نظام مركزيّة الشمس الذي جاء به كوپر نيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣) بدلاً من مركزيّة الأرض، واختراع الطباعة. وكما يقول كُورت بلاوكوميف: «لم تكن مقارنة اريش فون هورنبوستل الظهور التدريجي للپوليفونية الهارمونيّة بالثورة الكوپرنيكية مجازاً بالمرّة».

وبعد استعمال المركّب الصوتي الثلاثي (النوطات: الأولى، والثالثة، والخامسة) في القرن الخامس عشر حصل تقدّم سريع في التقنية الموسيقيّة، بلغ ذروته في القرن السادس عشر، الذي يُعتبر أحد أهم المراحل في تاريخ الموسيقى الغربية، حيث تمّ استخدام السلّمين الكبير والصغير بدلاً من نظامِ المقامات القديم. وكان ذلك في نهاية القرن السابع عشر. ومنذ ذلك التأريخ وحتى أواخرِ القرن التاسع عشر بدا أنّ النظام الموسيقي «التراتبي» هذا، أي المبني على العلاقات بين النوطات طبقاً لأهميّتها التعبيريّة والهارمونية (التآلفية) سيظلُّ خالداً. وهنا كان المركّب الصوتي الثلاثي حجرَ الزّاوية في الموسيقى الغربية.

وترجع أهميّة المركّب الصوتي الثلاثي الكبير (أي في السلّم الكبير) إلى أنّه مركّبٌ موسيقيٌّ طبيعي. ذلك انّ فوق أيّة نوطة أساسيّة، أو نغمة أساسيّة، بتعبيرٍ مرادفٍ، هناك نغمات أخرى، تُدعى انغاماً توافقيّة. أي أنّ أيّة نغمة عند ذبذبتِها (بالعزف عليها)، فإن أجزاءً معيّنة من هذه النغمة تُدعى انغاماً توافقيّة تتذبذب معها في الوقت نفسه. والأنغام التوافقيّة الثلاثة أو الأربعة الأولى يمكن أن تسمعها الأذن الحسّاسة؛ وهذه هي نغمة الجواب، والخامسة، والجواب التّالي، والثالثة التالية له. وهذه كلّها تتردّد عموديّاً فوق النغمة الأساسية. وتُقدِّم لنا هذه الظاهرة أول دليل على وجود الهارموني (التآلف) في الطبيعة، كما يقول أوتو كاروي في كتابِه (Introducing Music).

لكن، رغم أهميّة المركّب الصوتي الثلاثي الكبير، ورغم كونه مركّباً طبيعياً، فقد ظلّ الموقف منه حسّاساً. واعتُبر تنافراً، على مدى قرنين أو ثلاثة، لأسباب آيديولوجية - دينية - وليست موسيقيّة، كما أسلفنا. وهناك سببٌ آخر، هو أنّ السلّم الكبير نفسُه (وهو امتداد للسلّم أو المقام الأيوني الإغريقي) ينتمي إلى الموسيقى الدنيويّة. لهذا كان سائداً في أغاني التروبادور، لأنّها في مجملِها أغاني حب.

ملحق (٢)

في الموسيقى الغربيّة هناك إثنتا عشرة نوطة فقط في السلّم؛ ومُؤلّف الموسيقى المقاميّة الذي يريد التّعبير عن فكرةٍ معيّنةٍ، يجد أمامَه عدداً أقلّ من هذه النوطاتِ الملائمة لغَرَضِه (سبع في واقع الحال). ولن يتيسّر له عددٌ لا محدود من الصِّيَغ يستطيع بواسطتِها أن ينسج هذا العدد المحدود من النّوطات التي تحت تصرّفه. سوف يتحرّك، على العموم، في إطارِ التّاليف المقامي الذي يستندُ إلى نظام النّغمة (= النوطة) الأساسية tonic، والنغمة المسيطرة domenant، وهي النوطة الخامسة بعد الأساسية، والمركّب الصوتي الثلاثي triad (المؤلف من النوطة الأولى، والثالثة، والخامسة)، إلخ. هذه الأنساق المتيسّرة لديه يمكن وصفها بالمحفّزات لتاليف توتّرات مقاميّة معيّنة بطُرُقٍ معيّنة. وقد أصبحت ذخيرة لاواعية في التّراث الموسيقي الغربي. بعضها، مثل المسافة (٦ - ٥) في السلّم الصغير، التي تُوصَف بـ«النّائحة»، والمسافة «البريئة» (١ - ٣ - ٥ - ٦ - ٥) في السلّم الكبير ترقيان إلى مراحل ما قبل التأريخ. ثم أصبحت هذه الصِّيَغ اللّحنيّة تحمل طابعَ «العبارات الأساسية» في الذّخيرة الموسيقيّة. لكن مثل هذه الألحان وغيرها ستخضع إلى عواملٍ كثيرة، إيقاعيّة، وهارمونيّة، وديناميكيّة، إلخ، فتظهر في صِيَغٍ مختلفةٍ إلى هذا الحدّ أو ذاك، لا سيّما إذا أخذنا بعينِ الإعتبار الطّباع الشخصيّة لكل موسيقي.

وبلغةٍ تقنيةٍ صرفة، تُعتبر النوطة القرارية tonic (أي الأساسيّة، أو الأولى، أو مفتتح المقطوعة) نقطة القرار، التي ينطلق منها: المرء، ويعود إليها؛ وانّ المسيطرة dominant (أي النوطة الخامسة، كما ذكرنا) هي النوطة التوسطيّة، التي ينطلق إليها المرء، ويعود منها؛ وأنّ المركّب الثلاثي في السلّم الكبير هو «النوطة» التي «تنظرُ إلى الجانبِ المشرق من الأشياء»، نوطة البهجة، والسعادة. وإنّه ليمكن القول إنّ الصعود من النّوطة القراريّة إلى النوطة المسيطرة عبر المركب الصّوتي الثلاثي الكبير كصعودٍ لحنيٍّ من النوطة الأولى إلى الثالثة فالخامسة (١ - ٣ - ٥) يُعبِّر عن مشاعرٍ إنبساطيّة، إيجابيّة، واثقة، تنمّ عن بهجة. وبالطّبع يمكن التصرّف والتوسّع هنا على نحوٍ إلتوائي. فكما أن كلمة «بهجة» مرادفة لكلمة «سعادة»، كما يقول ديريك كوك، فهناك حالات أخرى من التوليفِ بين نوطاتِ السلّم للتعبير عن مثلِ هذا الإحساس بالإرتياح.

أما الصعود نفسه في السلّم الصغير فيسير باتّجاه تصعيد الألم، والتّوكيد على حالة الحزن، والشّكوى من صروف الزمن.

إذا كان الهبوط بالنوطة إلى أخرى أدنى منها في السلّم الموسيقي يعبّر عن مشاعر منكمشة، فإنّ التّزول من النّوطة المسيطرة (أي الخامسة) القصيّة إلى نقطةِ القرار (الأولى)، خلال المركّب الصّوتي

الثلاثي (٥ – ٣ – ١) في السلّم الكبير، ينطوي على إحساسٍ سلبي بالبهجة، كما هو الحال مثلاً في تلقّي التهاني، أو التعازي، أو مشاعر التطمين، وما إلى ذلك، إلى جانب الإحساس « بالعودة إلى البيت ». أمّا المركّب الصّوتي الثلاثي النّازل (٥ – ٣ – ١) في السلّم الصغير، فيعبّر عن حالةٍ من « حلول » إحساسٍ بالألم، في مضمونٍ ختاميٍّ : إنطباعٌ يُفضي إلى الحزن؛ واليأس والكآبة؛ والمعاناة المحبطة؛ والجزع المقترن بالموت. وفي جميع هذه الحالات هناك مَعينٌ لا ينضب من الأمثلةِ الموسيقيّة الغنائيّة، وحتى في الموسيقى المجرّدة. ويعدّد ديريك كوك حالات لا تكاد تُحصى من المركبات الصوتية في السلّمين الكبير والصغير، ترافقها إنطباعات شتّى من المشاعر. على سبيل المثال إنّ الحَوَمان حول نقطة القرار (الأولى)، والإنتقال إلى الثالثة فقط (في السلّم الصغير)، ثم العودة حالاً، يرافقُه إحساسٌ « بالنّظر إلى الجانب المُعتِم من الأشياء » بمضمونٍ من اللاّحركيّة، لا هو صاعدٌ إلى أعلى – من ذلك – ليعبّر عن الرغبة في الإحتجاج، ولا هو هابطٌ إلى الوراء لتقبّل الوضع. وغالباً ما يستعمل الموسيقيّون مثل هذه المتوالية للتّعبير عن الإكتئاب، أو المشاعر السوداوية، أو الجزع والخوف، أو المصير الذي لا مفرّ منه، لا سيّما إذا أُعيد مراراً وتكراراً. وهناك أمثلة عديدة على ذلك، بما في ذلك المارش الجنائزي لشوپان، وأغنية ديبوسي على شعر ڤرلين « الدموع تنثال على قلبي، مثل مطرٍ هطال »، إلخ.

ويتحدّثُ النُّقّاد الغربيّون عن الزمنِ في الموسيقى كظاهرةٍ أوروبيّةٍ حضاريّة أيضاً. ويذكّروننا بالسّاعة الميكانيكيّة التي كانت بمثابة إرهاصٍ للثورة الصناعيّة في أوروبا الغربية. ولعلّ الإحساس بأهميّة الزمن في الموسيقى كان، أيضاً، كما يؤكّدون، حصيلةً مباشرة لاكتشاف التآلف الصّوتي (الهارموني) : فعندما يغنّي عددٌ من الأصواتِ أدواراً مختلفة في آنٍ واحد، يصبح من الضرورةِ قياس اللّحظة المضبوطة التي ينتقل فيها كل مغنٍّ إلى نغمتِه التالية، وإلاّ عمَّت الفوضى. وبالطبّع، وجد الإيقاع المحسوب منذ قديم الزمان، في الرقص على وجه الخصوص. لكن اقتحام مثل هذه الإيقاعات عالم الطقوس الموسيقيّة الدينية بصورةٍ تدريجيةٍ كان إيذاناً بنهايةِ النّفوذ الكنسي، وبشيراً بحلول الحركة الإنسانية التي اتّسمت بالتأكيد على الهموم الدنيوية. وليست الحركات الختاميّة في (آلام القدّيس ماثيو) و(آلام القدّيس يوحنّا) لباخ سوى نماذج متسامية لرقصةِ السربندة الحسيّة التي استعارها الغرب من العربِ عن طريقِ الأندلس، وهي في جوهرِها دنيويّة في تعبيرِها بالمقارنة مع مونودية الـplainsong (موسيقى لعدد من الأصوات). فهذه الأخيرة لا زمن لها، شأن الأبديّة المسيحية؛ أمّا الموسيقى الدنيوية فمُثقلَة بالزمن، مثل حياة البشر. وبالتالي فإنّ الزمن في الموسيقى يعبّر عن سرعة وإيقاع الأحاسيس والأحداث، أو بالأحرى عن حالةِ النّشاط الذهني، والعاطفي، والجسدي.

وفي الموسيقى، لعلّ أول تضادٍّ في البعد الزمني هو ما كان بين الضربات الثنائيّة والثلاثيّة (الأولى ضربتان قوية وضعيفة، والثانية ثلاث ضربات : قوية وضعيفتان). ويمكن تلمّس ذلك في التناقض بين الإيقاع الرّجالي الجاد، المنتظم، سيراً أو ركضاً، والإيقاع النسائي الأكثر ارتخاءً واهتزازاً وخفّة في الرّقص.

ثـم إنّ درجة سرعة الأداء (tempo) ومفعولها في التعبير الموسيقي واضح الأهمية. إنّ الشعور بالمسرّة الذي يتم التعبير عنه بتعاقبِ التوتّرات النغميّة قد يصبح عنيفاً (أو صاخباً) إذا كان سريعاً جداً؛ أو مريحاً إذا كان معتدلاً moderato؛ أو رائقاً إذا كان بطيئاً adagio. أما حالة القنوط فيعبّر

عنها بتعاقبٍ آخر قد يبدو هستيرياً إذا كان سريعاً presto، أو استسلامياً إذا كان رائثاً lento.

وهناك عنصرٌ تعبيريٌ قويٌّ آخر في البعد الزمني، هو التضاد بين الحركة الإيقاعية المطردة (المطمئنة) والمتشنّجة. ولذلك علاقة أيضاً بحركة الإنسان في سيره وعَدْوه؛ وفي ترنُّحه وقفزاته.

كما أنّ هناك عنصراً آخر في البعد الزمني، لا علاقة له بالإيقاع، بل بتقسيم العبارات الموسيقيّة عن طريق التعارض بين الأصوات المتقطّعة staccato والمتّسقة legato.

قد نخلص من هذا إلى أن السلّمين «الكبير – الصغير» في الموسيقى الغربيّة يعادلان، في الإطار العريض، «المسرّة – الألم»، وأنّ درجة السرعة في الأداء (tempo) تُعبّر عن درجة الحيوية، وأنّ حجم الصّوت يُعبّر عن درجة التشديد العاطفي، وأنّ إعادة ترتيب «السلّم الكبير – السلّم الصغير»، و«الأعلى – الأسفل»، و«السريع – البطيء»، و«العالي – المنخفض» يعطينا ستّة عشر ضرباً من المضامين الأساسيّة، ويمكن التوسّع في ذلك أكثر إذا أخذنا بعين الإعتبار المشاعر الغامضة النّاجمة عن التّلاعب بالسلّمين الكبير والصغير، والتفنّن بالإيقاع وطريقة أداء العبارات الموسيقيّة (بصورة متقطّعة staccato أو متّسقة legato).

الهوامش:

(١) أنظر كتاب The Medieval world، إعداد Jacques Le Goff، ص٢٠٥، الترجمة الإنكليزية، سنة ١٩٩٧، إصدار Parkgate Books.

(٢) أنظر محمد الشيخ وياسر الطائري في كتاب (مقاربات في الحداثة وما بعد – الحداثة)، ص١١١، دار الطليعة – بيروت، ١٩٩٦.

(3) Jerrold Levinson, Music, Art and Metaphysics, p.323, Cornell University press, 1990.

(4) Carroll c. pratt, Introduction to The Meaning of Music.

(5) Peter Kivy, The Corded Shell, p. 23, Princeton University Press, 1980.

(6) Anthony Storr, Music and The Mind, p. 162, Harper
Collins Publishers, 1993.

(7) Cyris Scott, Music : Its Secret Influence Throughout The Ages, p.64.

(8) Ibid., p.69.

(9) Nicholas Cook, Music Imagination and Culture, p.15, Oxford University Press, 1992.

(10) Deryck Cooke, The Language of Music, p.12, Oxford University Press, 1982.

(11) Macdonald Critchley and R.A. Henson, Music and The Brain, p. 217, Williem

Heinemann Medical Books Ltd, London, 1977.

(12) Ibid., p.247.

(13) Deryck Cooke, p.273.

(14) John D. Barrow, The Artfal Universe, p. 196, Penguin Books, 1997.

(١٥) في الموسيقى الغربيّة هناك سلّم كبير، وسلّم صغير. الأوّل يبدأ بنوطة «دو» وينتهي بنفسِ النّوطة بدرجة أعلى. وهذا السلّم – الكبير – يشتمل على (النوطات) التالية: نوطة كاملة، نوطة كاملة، نصف نوطة، نوطة كاملة، نوطة كاملة، نوطة كاملة، نصف نوطة. أما السلّم الصغير فيبدأ من نوطة «لا»، ويشتمل على (النوطات) التالية: نوطة كاملة، نصف نوطة، نوطة كاملة، نوطة كاملة، نصف نوطة، نوطة كاملة، نوطة كاملة. ويُفترض أن السلّم الكبير أقرب إلى أن يكون مرحاً؛ أمّا السلّم الصغير فأقرب إلى أن يكون رقيقاً وحزيناً.

(16) John D. Barrow.

(17) Deryck Cook, p.216.

(18) Alexander Goehr, Findling The Key, p.17, faber and faber, 1998.

(١٩) للوقوف على مزيدٍ من المعلومات التقنية التي لها صلة بالموضوع، يمكن الرجوع إلى الملحقين الأوّل والثاني.

مصادر أخرى لم يرد ذكرُها في الهوامش:

(1) John Tavener, The Music of Silenes, faber and faber, 1999.

(2) John Booth Davies, The Psychology of Music, Hutehinson of London, 1978.

(3) Jamie James, Music of The Sphyrs, Abaeus, 1993.

(4) Jonathan Harvey, Music and Inspiration, faber and faber 1999.

(5) Lawrena Kramer, Classical Music and Postmodernism Knowledge, University of California Press, 1996.

(6) Adam Krims (ed.), Music / Ideology Resisting The Aesthetie, G+B ARTS, 1998.

(7) Nicholas Cook, Music, Avery Short Introduction, Oxford, 2000.

(8) Carl Dahlhaus, Ludvig Van Beethoven : Approaches to his Music, Translated by Mary Whittall, Clarendon Press, Oxford, 1993.



المثقف الفلسطيني وقراءة الصهيونية

فيصل دراج

«امرأة شابة مالت إلى جانبها الأيسر، ثديها الأيمن عار، على فمها دم جاف يدل على أنها قتلت من ساعات. إلى جانبها طفل يصدر صوتاً أقرب إلى الأنين ويمد يده باتجاه ثدي أمه القتيلة. يقول مهاجم أول: هذا طفل حي ويمد يده إلى مسدسه، يرد عليه مهاجم ثان: اتركه سيموت من الجفاف. بعد قليل يمر مهاجم ثالث يمسك بالطفل ويرميه عالياً في الهواء، يأتي صوت السقوط أصم ويتدحرج شيء بلا صوت».

شهادة فلسطيني نجا صدفة من مجزرة صبرا وشاتيلا.

قناة الجزيرة ٨ – ٣ – ٢٠٠١.

لم يترك فلسطيني مذكرات يومية عن أيام مخيم تل الزعتر الأخيرة، فالقوى التي حاصرته في صيف ١٩٧٦، وهي متعددة الجنسيات والقوميات والأسلحة، ما تركت حياً إلا الأطفال والشيوخ. بقي من المخيم أطياف بعيدة وحكايات تشيح وشهادات تبددها الأيام. وما خلّف الفلسطينيون في مخيم صبرا وشاتيلا سطوراً مكتوبة وراءهم، حسمهم الموت المفاجئ جميعاً، وعهد إلى الفرنسي جان جنيه بأن يقرأ آثار ليل المجرمين في مقبرة عارية واسعة.

قبل الخروج من فلسطين، ولم يكن الوقت ضيّقاً كما سيكون، كان للفلسطينيين وقت محسوب، يكتبون فيه مذكراتهم عن الوقائع والبشر، ويزورون الأمكنة التي يكتبون عنها، دون استعجال كبير. كان روحي الخالدي، الأنيق في ثقافته وسلوكه، يسجّل ملاحظاته عن مستوطنات يهودية يعمل فيها «مهاجر» حسن الإدارة والتنظيم، ويكتب كلمات غاضبة عن عربي تداعى يبدّد أمواله ماجناً على

تخوم الصحراء. وكان نجيب نصار، بقامته القصيرة وطربوشه المائل على طريقة أهل بيروت، يذرع المسافة بين شرق نهر الأردن وغربه، في أوائل عشرينات القرن الماضي، ليرى بعين عارية، إلا من نور جميل، إلى الطرق الوعرة ومدارس البنات الواعدة والمتاجر اليهودية الزاحفة على المتاجر العربية. وإذا كان نصار يضع ما يرى في تحقيقات صحفية صادقة تنشرها جريدته «الكرمل»، فإن خليل السكاكيني كان يحفظ يوميات فلسطين في يوميات شخصية دقيقة، لا توقف فيها ولا انقطاع. ولما كان منهج موظف البريد النموذجي، أي محمد عزة دروزة، مختلفاً، منذ أن أدمن على تدوين يومياته في «جذاذات» لا تنتهي.

تذكّر هذه الكلمات بمثقفين صاغوا، مع غيرهم، ذاكرة وطنية فلسطينية، قرأت ولادة المشروع الصهيوني بقلق كبير واقترحت سبل مواجهته، لكنها تشير، أولاً، إلى ولادة المثقف الفلسطيني الحديث، التي بدأت مع مطلع القرن العشرين، وانتهت إلى زمن مختلف بعد قيام دولة إسرائيل. فقبل هؤلاء المثقفين الروّاد، وفي زمنهم والزمن الذي تلاه، كانت هناك كتابة تقليدية تعيد كتابة المكتوب، وتحتفي بما كتب أكثر من مرة، كما لو كان الموروث المكتوب مقدساً، والخروج عنه هرطقة ومعصية. كان هناك «كاتب السلطان» بالمعنى العثماني، الذي يساوي بين الكتابة وتسجيل حاجات السلطة، والذي سيأخذ، في زمن السيطرة الإنجليزية الإستعمارية على فلسطين، صيغة أكثر أناقة، دون أن يتخلّى عن وظيفته السلطوية.

عملت السياسة التعليمية الإنجليزية على إنتاج موظفين يلبّون حاجات الجهاز السلطوي الإستعماري، ويرون في «العادات الإنجليزية» تتويجاً للحضارة. والتلميذ النجيب، في «العادات الحضارية»، لا يلتفت إلى القضايا الوطنية ويعتبر العمل الوطني إختصاصاً يذهب إليه الفلاحون والدهماء. ولهذا كرّست بريطانيا الجهل في فلسطين، مكتفية بـ«نخبة إدارية» تحسن اللغة الإنجليزية وتستظهر عادات إنجليزية كثيرة. استمر «كاتب السلطان» القديم، في شكل جديد، محققاً الفصل التقليدي بين «المتعلّم» والشأن الوطني، على اعتبار أن الأخير شأن من شؤون السلطة، وأن الخوض فيه تمرّد على تعاليم العلم الصالح.

لم تكن فلسطين، التي عاشت الخراب العثماني، بحاجة إلى السياسة التعليمية الإستعمارية لتكرّس صورة «كاتب السلطان». فالوعي الريفي، وكما أشار غرامشي وهو يحلّل مواقف المثقفين في الجنوب الإيطالي، يتطلع بلهفة إلى «تعليم» أحد أبناء العائلة على الأقل، ويتطلع بلهفة أكبر إلى عمل «المتعلّم» في دوائر السلطة، لأن قيمة التعليم من قيمة الوظيفة السلطوية التي تنتظره. يحققّ التعليم، في الوعي الريفي، إمتيازاً اجتماعياً مزدوجاً : يحقق الإمتياز بعمل ثابت له مورد أكيد، ويحقق الإمتياز وهو يصل بين العائلة الريفية ودوائر السلطة. يعطي التعليم، في مجتمع ترعبه السلطة، هيبة للمتعلم ولعائلته، ذلك أن الهيبة الحقيقية الوحيدة تحيل على السلطة لا على غيرها. وهكذا يستنبت التعليم الولاء للسلطة، بقدر ما يستولد عمل المتعلم السلطوي الإمتياز الاجتماعي.

بما أن سلطة الحياة تفرض حياة السلطة، فإن المتعلم وفي سياق معين، ينقلب على السلطة سراً أو علانية. وربما يفرض السياق الولاء، حين تنتهك بداهات الكرامة الإنسانية والوطنية، كما حصل في

فلسطين، التي سقطت عليها «الهجرة اليهودية» والإستعمار الإنجليزي في آن. وفي هذا السياق الوطني ولد المثقف المختلف عن المتعلم التقليدي، وولد «كاتب ثالث» يتصارع فيه المثقف والمتعلم معاً. وليس غريباً، والحالة هذه، أن يعمل الخالدي والسكاكيني ودروزة، وبفروق كبيرة، في دوائر السلطة، وأن يظل نجيب نصار حراً، إلى أن استكان إلى جريدته الكرمل. مع ذلك، فإن حداثة هؤلاء جميعاً، وهي لا متكافئة، تصدر عن: «المذكرات اليومية»، كما لو كانت «المذكرات» موضوعاً وإشارة، موضوعاً قوامه إنسان يسجّل ما يعيش، وإشارة الى منظور جديد للعالم يحدّد طبيعة المادة المسجلة وينظم علاقاتها.

تفصل «المذكرات اليومية» بين المتعلّم والمثقف، وتعلن عن حداثة وعي كاتبها في اتجاهات مختلفة: تأتي اللغة يومية وميسورة، بعيداً عن لغة شكلانية رتيبة أدمن عليها كاتب السلطة المنضبط وأخرى متكلّسة أتقنها «الشيخ التقليدي»، في القرية كان أو في خارج القرى. كتب السكاكيني بلغة قريبة من لغة فرح أنطون، ونصار بلغة بسيطة تقترب من الركاكة، واختصر دروزة اللغة إلى بعدها الإستعمالي، وجاءت لغة الخالدي أنيقة وبعيدة عن التعقيد. تعبّر اللغة المستعملة عن أهدافها بعيداً عن لغة الإختصاص، لأن موضوعها الوطني بعيد عن الإختصاص أيضاً. تكشف اللغة هذه عن وعي جديد يرى في الثقافة قضية وطنية وفي القضية الوطنية موضوعاً ثقافياً بإمتياز. كان الانتقال من الاحتكار اللغوي إلى لغة لا يحتكرها أحد انتقال من ثقافة طقوسية مغلقة إلى ثقافة جماعية متعددة الأصوات، تتكوّن وتظل ناقصة على الدوام.

إتكاء على تصوّر كسر الإختصاص الكتابي، من وجهة نظر وطنية، كتب الخالدي عن فيكتور هوجو والصهيونية و «المسألة الشرقية»، ونجيب نصار عن الزراعة والصهيونية ورواية تاريخية تربوية، وخليل السكاكيني عن اللغة والأدب ومبادئ التربية وأخطار الصهيونية، ووزّع دروزة دراساته على العروبة والإسلام والصهيونية والتاريخ اليهودي... في أجناس الكتابة المختلفة كان المثقف الفلسطيني الحديث، وعلى خلاف الشيخ التقليدي والمتعلّم الإداري، يشتق أسئلة الثقافة من أسئلة الواقع المعيش، محولاً الممارسات الثقافية إلى وقائع وطنية، كان ينقد السكاكيني الفئوية المذهبية من وجهة نظر العمل الوطني الموحّد، وأن تصبح جريدة الكرمل مرجع محاربة الصهيونية في المشرق العربي، وأن يساوي دروزة بين العروبة والإسلام ليضع «العروبة المسلمة» في مواجهة «الصهيونية اليهودية»، وأن يتصل روحي الخالدي بـ«رضا الصلح» في بيروت و «شكري العسلي» في دمشق، لإنشاء عمل عربي موحّد يواجه «الهجرة اليهودية»...، يؤكّد كسر الإختصاص، بهذا المعنى الحرية علاقة داخلية في الفكر والحياة، ويتعيّن تمرداً على تصور مستبد لـ«التعليم»، يفصل بين الكتابة وأسئلة الواقع، وبين «علم السلطة» و «جهل» ما خارجها. بيد أن المثقف الفلسطيني لم يصل إلى ما وصل إليه إلا بسبب «هجرة يهودية» متصاعدة، تطرح أسئلة لا توجد في الكتب المتوارثة، ولا في المقرّر المدرسي، بل في «مستوطنات» مليئة بالغرباء.

بين نهاية القرن التاسع عشر وولادة دولة إسرائيل عاش الفكر التنويري العربي، وفي مفارقة مؤسية، صعوده وبداية انطفائه أيضاً، داعياً إلى اصلاح المجتمع وتجديد الفكر والإنفتاح على الثقافة الكونية.

وكان لهذا الفكر، بداهة، امتداده الفلسطيني، فتأثر الخالدي بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وعرف دروزة أفكاراً إسلامية مستنيرة، وشغف السكاكيني بأصول التربية الحديثة والتقى في شبابه بفرح أنطون... ومع ذلك، فإن تنويرية المثقف الفلسطيني ترجع إلى شرط محدّد قوامه السيطرة والتمرد، أو المشروع الصهيوني ومواجهة الصهيونية. شرط شديد الخصوصية يجبر المثقف، إن كان مسؤولاً، على الذهاب إلى التنوير قبل أن يأتي التنوير إليه.

وبسبب تصور تنويري، والتنوير هو النقد، وشعور مزلزل بتهديد غير مسبوق، أنتج المثقفون الفلسطينيون، من الخالدي حتى غسان كنفاني، خطاباً نقدياً غاضباً، ودفع بعضهم النقد التحريضي إلى تخومه الأخيرة. أخذ دروزة بلغة بوّاحة وهو يصف «الحياة السياسية» في فلسطين في منتصف عشرينات القرن الماضي، واقترب السكاكيني من لغة التنديد الشامل قبل ضياع فلسطين، وسبقهما نصار إلى لغة زاجرة، متجاوزاً لغة الخالدي التي تقارن بين اليقظة اليهودية والغفلة العربية. والإشكال النقدي، وهو إشكال القضية الوطنية الفلسطينية، هو تلك المقارنة المفروضة والمرفوضة بين فلسطين المفوّضة في إرثها العثماني المجدّد إستعمارياً ومشروع صهيوني مزوّد بخبرات وحمايات أوروبية متعددة. وهذا الفرق، الذي لا يمكن تجسيره، بين زمنين تاريخيين لا متكافئين، أوصل المثقف الفلسطيني، وكما تشهد المذكرات اليومية، إلى وضع متناقض، وجهة الأول التحريض الشديد، ووجهة الثاني الإحباط الشديد أيضاً.

عاش المثقف الفلسطيني، والشعراء أبو سلمى وعبد الرحيم محمود وابراهيم طوقان ومطلق عبد الخالق مثقفون بإمتياز، قدراً تخترقه المتناقضات. فالمثقف قائد وطني في لحظة الإندفاع الوطني وإنسان هامشي في اللحظة اللاحقة، وهو المحرّض الذي «يستثمر» المتزعمّون تحريضه ولا يلتفتون إليه، وهو حليف الثائرين الذين يتوجهون إلى «الوجهاء» لا إلى المثقفين، وهو الثائر على المتزعّمين والصهاينة وعلى الفلاحين الذين يدافعون عن حقهم في الأرض والعمل والإستقرار ولا يعرفون عن حقوقهم السياسية إلا قليل القليل. سطور كثيرة في «المذكرات» تشهد على هذا الوضع الممزق، إذاً المثقف حاضر وغائب، مركزي وهامشي، يائس وشديد التفاؤل، معجب بشعبه إلى حدود الانبهار وكاره له إلى حدود المقت الشديد. وواقع الأمر أن المثقف الحديث في مجتمع لا حداثة فيه، أقرب إلى «المثقف المستقبلي»، إن صح القول، لأنه يكتب عن التغيّر والتبدّل والتحويل في مجتمع أدمن الحديث عن الماضي والثبات. ولعل «ضرورة التحول» هي التي تجعل من مذكرات الخالدي والسكاكيني ونصار ودورزة، رغم اضطراب الأخير، كتابة حداثية وطنية، تفصل بين «كاتب السلطان»، الذي يرى الثقافة ملكية الخاصة، و«المثقف الوطني»، الذي وحّد بين الممارسة الثقافية والممارسة الوطنية.

صفتان تلازمان «المذكرات» : كتابة قلقة ومتوترة، أحياناً، على صورة السياق المضطرب الذي نقلته، وكتابة «ناقصة» بالضرورة، تتحدث، أحياناً، عمّا يجب أن يكون أكثر من حديثها عن القائم فعلاً. في هاتين الصفتين تكون كتابات الخالدي ونصار والسكاكيني ودروزة، وصولاً الى غسان كنفاني، ذاكرة وطنية تشتق منها «كتابة أخرى» «تاريخاً» وطنياً.

١ ـ المثقف الفلسطيني يقرأ الصهيونية :

الاسم الأول الذي تصافحه الذاكرة الفلسطينية وهي ترى إلى موروثها الثقافي الوطني، الذي قاوم الصهيوني، هو روحي الخالدي. أخذ هذا المثقف المقدسي، في تعامله مع الصهيونية، بأطروحتين لهما ملامح فكرية أوروبية واضحة. ترى الأطروحة الأولى أن تاريخ الصهيونية هو تاريخ اللاّسامية، أي تاريخ العداء لليهود، وتقول ثانيهما إن المشروع الصهيوني أثر لصعود الحركات القومية الحديثة في أوروبا، وتحققّها في كيانات سياسية مستقلة. يشوب الخطأ الأطروحة الأولى في أكثر من اتجاه، فهي تعتبر اللاّسامية ظاهرة حديثة، وهو افتراض خاطئ، أو ترى إلى الصهيونية مشروعاً قديماً، وهو افتراض لا يقل خطأ، تخلط الأطروحة بين تاريخين مختلفين معطية للمشروع الحديث، أي الصهيونية، تبريراً صادراً عن تاريخ قديم. ويرجع اعتلال النظر إلى التعامل مع الصهيونية كظاهرة مكتفية بذاتها، تدور أسبابها ونتائجها في متخيّل يهودي لا يحتاج إلى غيره. لم يربط الخالدي، الذي قرأ فيكتور هوجو، بين المتخيّل اليهودي والإقتراحات الإستعمارية الأوروبية، الممتدة من نابليون إلى اللورد شافتسبيري، ومن الأخير إلى ونستون تشرشل. فتاريخ اللاّسامية بعيد ومعقّد، لا يأتلف مع الدعوة الصهيونية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ليست أطروحة الخالدي الثانية أكثر سلامة من الأولى. فقد جاء الوعي القومي الأوروبي أثراً للثورة البرجوازية، التي حطّمت اللاهوت وأساطير الأصول المقدسة. وعلى نقيض هذا، ولد «الوعي القومي اليهودي» لاهوتياً، يرتكن إلى الأساطير ويستولد الحاضر التاريخي من ماضٍ فوق التاريخ. بل أن هذا الوعي، القائل بالتحرر الذاتي، جاء في زمن تاريخي، يعد بتحرير اليهود وغير اليهود أيضاً. كان الوعي القومي اليهودي كان يهرب من التحرّر إلى الإنغلاق، مدّعياً أنه ذاهب إلى التحرّر الكامل. ولهذا، تكون العلاقة الموضوعية بين القوميات الأوروبية الحديثة والقومية اليهودية «الناشئة» غائبة ومفككة القوام. شكّلت القوميات الأوروبية وقائع حداثية في جملة من الوقائع الحداثية، انطوت على الاحتفاء بالإنسان والعلم والتاريخ، خلافاً لصهيونية تنقض الحداثة والمعطيات الحداثية، وهي تحتفي بالماضي والأساطير و «شعب الله المختار» الذي يَفْضُل غيره من الشعوب، بل أن الصهيونية وهي تنقلب على العقل والإنسان والتاريخ، وهي مراجع بورجوازية بامتياز، مثلت رداً عاصفاً على العقل الحديث وما يرتبط به، وعلى هذا، فإن الأطروحتين السابقتين تخطئان «حقيقة صهيونية» تستمد دلالتها من سياق أوروبي منتصر، كوني في اتجاه عنصري في اتجاه آخر، وترتاح الى لاهوت يلغي التاريخ وهو يقول به.

لم يعط الخالدي تحليلاً مصيباً، حين رأى الصهيونية «ظاهرة طبيعية»، تَنْعَمُ بـ«العطف الأوروبي» ولا تفقد إستقلالها الذاتي، وهذا ما جعل دفاعه الدؤوب عن فلسطين أخلاقياً، فلا يجوز لإنسان أن يطرد آخر من أرضه، ووطنياً، إذ على الفلسطيني العربي أن يقاتل من أجل الأرض التي تحدّد هويته. وإتكاءً على منظور أخلاقي ـ وطني، رأى الخالدي في المعرفة والارتقاء والتنظيم رداً موافقاً على المشروع الصهيوني، الذي حمل معه إلى أرض فلسطين خبرة أوروبية حديثة كاملة. ويمكن تفسير موقف الخالدي، الحاسم وطنياً والقلق نظرياً، بسببين أو بكلاهما، عمله الدبلوماسي والسياسي،

كقنصل للدولة العلية في بوردو وكنائب في «المبعوثان» في اسطنبول. وتنافس الدول الأوروبية في دعم «الهجرة اليهودية»، كما لو كانت ترى في المشروع الصهيوني ضرورة إنسانية خالصة، قبل أن تمدّه بريطانيا بالتبرير النظري وبالوسائل العملية التي تصيّره حقيقة مجسدة.

قبل أن ينطفئ الخالدي بأربع سنوات كانت جريدة الكرمل، التي أنشأها نجيب نصار في حيفا عام ١٩٠٩، تخوض نضالاً شجاعاً ضد الصهيونية في فلسطين، محذّرة من مشروع حدد أهدافه وأدواته. بيد أن نصار لم يلتق بدوره بالتحليل النظري الذي يوافق روحه الوطنية المتّقدة، ذلك أنه رأى في الصهيونية علاقة يهودية خالصة، تبدأ باليهود وتنتهي بهم، فإن عثرت على «عطف خارجي» كان ذلك بسبب الغفلة أو الضعف الأخلاقي. وهذا ما دفعه إلى التمترس وراء فكرة أخلاقية تقول: إن إيقاف «بيوع الأراضي» كافٍ لوحده لصدّ الهجوم الصهيوني. ولن تكون الفكرة الثانية المكمّلة للأولى إلا دعوة متتابعة إلى الإرتقاء في القيم والعمل والمسؤولية الوطنية. في موقفه الوطني الحاسم والشجاع، والمجلّل بغيوم الفكر، كان نصّار ينزع عن الصهيونية أبعادها الإستعمارية والاستراتيجية، التي تجعلها علاقة داخلية في الثورة البرجوازية الأوروبية، وامتداداً لضرورات «اكتشاف العالم الثالث». وإذا كان للخالدي أسبابه الذاتية التي تكشف عن خطورة الصهيونية على «عرب فلسطين»، دون أن تحيل على بواعث المشروع الصهيوني السياسية، فإن موقف نصار يعود إلى نقص «معرفته» بالتاريخ السياسي والفكري الأوروبي الحديث. نقص في الوعي غريب، عند وطني كبير مارس العمل الصحفي وكان فيه رائداً، يرصد الأخبار المتنوّعة ويقرأ بأكثر من لغة أجنبية. كأن نصّار، وفي مفارقة غريبة، انغلق على ذاته وهو يدافع عن أرض فلسطين، دون أن يدرك أن أسرار فلسطين المستجدة تجيء من خارجها. وقد عبّر هذا الإنغلاق الفاجع عن ذاته حين فوجئ نصار، وكما جاء في مذكراته، بوعد بلفور، كما لو كانت نهاية الحرب العالمية الأولى في القرن الماضي، نهاية لأحزان المستضعفين وللسيطرة العثمانية على العالم العربي لا أكثر.

تعامل نجيب نصار مع قضية سياسية بوعي غير سياسي، لا مكان فيه لمفاهيم السيطرة والإخضاع والشوفينية القومية والمصالح المادية والأغراض السياسية. وهذا ما أتاح له أن يشتق الموقف التركي من العرب من «الدين» و«الجوار» ومن «الهوية الشرقية المشتركة»، فإن اضطربت العلاقة بينهما، ردّ السبب إلى أفراد يفتقرون إلى الأخلاق الحميدة، وأن يستولد بريطانيا متخيّلة من ثقافة مدرسية شديدة الحياد. من الغرابة، مرة أخرى، أن يتعامل نصار مع بريطانيا غنائية في العام ١٩١٧، ولم يمض على حوادث دنشواي الدامية في مصر إلا عقد من الزمن، ولم يمض زمن طويل على معركة «التل الكبير» التي بدّدت فيها المدفعية الإنجليزية، وفي عام ١٨٨٢، صفوف أحمد عرابي ورفاقه من الوطنيين المصريين. في حدود وعي لا يعطي الأسئلة السياسية إجابات سياسية، حلّل نصار المشروع الصهيوني في فلسطين بتعابير البيع والشراء، أي بفعل تجاري قوامه الطمع والخديعة، حيث ضعاف النفوس يبادلون الأرض بالمال، وحيث التاجر اليهودي الماكر يعثر على «عبيد المال» دون جهد كبير. وهذا التصوّر، المضطرب في أكثر من مكان، دعا «أب الصحافة الفلسطينية» إلى هجوم لا تراخي فيه على «بيوع الأراضي» وعلى الوعي الفقير الذي يقف وراءها، وقاده إلى شجب الإهمال الكبير الذي يلفّ

البساتين المهجورة والطرق المهملة والمدارس الناقصة.

رصد نصار، من جديد، الخراب الذي عاينه الخالدي وشكى منه، وإن كانت حياة نصار ومزاجه أمليا عليه صياغة مغايرة. فالدبلوماسي المقدسي، الذي أتقن الحذر واللغة العربية وآدابها، قدّم خطاباً عقلانياً محسوباً، تباطنه دعوة هامسة إلى حداثة إجتماعية ضرورية، وأعطى الصحفي، الذي عرف التواري والمطاردة، خطاباً تحريضياً، لا يفصل بين الفعل الوطني والتحديث الإجتماعي، ويؤكّد التحديث مدخلاً مكيناً لكل الآمال الوطنية. وضع الخالدي، ربما، فوز المشروع الصهيوني في فضاء الاحتمال، ورنا إليه نصار بقلق شديد، كما لو كان العطب الفلسطيني، في أبعاده الشاسعة، عصيّاً على الإصلاح. احتفظ الخالدي بصوته هادئاً، وارتفع صوت نصار إلى حدود الصراخ اللاهث، يستنهض ويحرّض ويستثير العزائم، إلى أن تسلّل إليه الوهن، قبل الثورة الفلسطينية الكبرى: ١٩٣٦ — ١٩٣٩.

طرح المثقفون التنويريون العرب السؤال الشهير المتجدّد: لماذا تقدّم الغرب وتخلّف الشرقيّون؟ هذا السؤال الفاجع الذي كلما التقى أفقاً أضاعه، صاغه المثقفون الفلسطينيون محدّقين في الخطر الذي يهدّدهم: لماذا لا يحسن الفلسطينيون تنظيم شؤونهم مثلما أحسنت الصهيونية تدبير أحوالها؟ ليس بين السؤالين إلا ثقل الفزع الوطني، الذي يجعل من متعلمين، في مجتمع زراعي هدّه الخراب العثماني، مثقفين حداثيين، رغم ارتباك الوعي واضطرابه في أكثر من اتجاه. طرح السؤال المذكور الخالدي ونصار والسكاكيني ودروزة، وللأخير خصوصيته، وذلك في صيغة تفتح باباً وتوصد آخر، فترى الخطر الصهيوني واضحاً دون أن تعي الصهيونية في علاقاتها كلّها. مع ذلك فإن السؤال، رغم تلعثم إجابته، رأى إلى جدل التحرّر الوطني والحداثة الاجتماعية، الذي يضع مقولات الأرض والشعب والسياسة والعلم في مواجهة مراجع الأرض والعائلة والخرافة. فأمام مجتمع يتعرّف بعائلاته، وعائلاته بوجهائها، ووجهائه بمصالحهم، كان على المثقف، وهو يقرأ الأهداف الصهيونية، أن يدافع عن ارتقاء متعدد الأبعاد، يوحّد الشعب الفلسطيني مجتمعياً، ويوحّد كفاحه وطنياً، ويوضّح الفرق بين الأرض والوطن. ولهذا ليس غريباً أن يهب خليل السكاكيني، الذي كان يخطب في المظاهرات الوطنية، حياته للتربية والتعليم، مؤمناً أن وعي الخطر الصهيوني بحاجة إلى وعي وطني حديث، قوامه مدرسة تحرّر التلميذ من الخوف المتوارث قبل أن تحرّره من الأمّية.

قرأ الخالدي التناقض بين الصهيونية وعروبة فلسطين، في زمن كانت فيه الأخيرة جزءاً من «بلاد الشام». وزاد نجيب نصار الموقف وضوحاً، وكما تشير جمل متفرقة من كتابه «رواية مفلح الغساني»، حين رأى في الصهيونية مشروعاً غايته عزل مصر عن بلاد الشام. وإذا كان نصار قد أدرك هدف المشروع الصهيوني وعزله عن الاستعمار الأوروبي الحديث، فإن خليل السكاكيني، الزعيم في لحظة الاعتكاف كما قال في لحظة صفاء، سيربط بين المشروع الصهيوني وأسسه الأوروبية، دون أن يعرف أين يلتقيان تماماً. صاغ السكاكيني تصوره في فكرتين أساسيتين، غير متكافئتين في الوضوح. يقول في أولهما: الصهيونية مشروع يمزّق الأرض العربية ويضعف الأطراف الممزقة، فلسطينية كانت أم غير فلسطينية. ويقول في ثانيهما: الصهيونية لون من ألوان الإستعمار التي غزت العالم العربي في العصر الحديث. كتب السكاكيني: «غزو الشعب اليهودي لفلسطين أشبه بغزوهم لقلب الأمة العربية، لأن

فلسطين هي صلة الوصل التي توحّد جزيرة العرب مع مصر وأفريقيا، وإذا نجح اليهود في غزو فلسطين، فإنهم سيحولون دون اتصال الأمة العربية، بل إنهم سوف يشطرونها إلى جزئين منفصلين، وهذا سيضعف شأن العربية «العروبة»، وسيحول دون تضامنها ووحدتها كأمة». في هذه السطور التي كتبت في ٢٣ شباط من عام ١٩١٤، كان السكاكيني يقرأ الخطر الزاحف على «سوريا الجنوبية»، بلغة زمن يبدو الآن سحيقاً، كخطر يهدّد العرب جميعاً. وما قال به السكاكيني عن «قومية المصير»، قال به المثقفون الفلسطينيون جميعهم، حتى اليوم، بيأس يخالطه الأمل حيناً وبأمل يغزوه اليأس حيناً آخر. ولعل هذا الوعي العروبي، في زمن لم يتكللّ بعد بالرطانات القطرية، هو ما دفع السكاكيني إلى مواجهة أوروبا الإستعمارية بوجود عربي موحّد مفترض، رافضاً اختزال الغزو الصهيوني إلى حرب مقدسة بين أديان مجردة. وقاده تصوّره العروبي إلى مقت أوروبا كلها، وإلى وضع الشرق في مواجهة الغرب، لأن أوروبا رمت الشعوب باستعمار وحشي ظالم وارتضت، أولاً «أن تكون آلة في يد اليهود»، كما قال. ودفعه كرهه الشديد لأوروبا، وبريطانيا الاستعمارية طليعة لها، إلى تنديد متواتر بالمندوبين الإنجليز في فلسطين، الذين إن لم يكونوا من غلاة المتصهينين، كانوا أداة طيعة في يد الغلاة من الصهاينة.

قرأ خليل السكاكيني، على طريقته، الصهيونية، التي تعد الفلسطيني بالمنفى والعرب بالتجزئة المتوالدة والخضوع القادم، وتأمل أوروبا التي تقسّم الشعوب إلى مراتب، وتضع ذاتها في مرتبة ممتازة متغطرسة. بيد أن ارتباكه الأكبر كان يصدر عن المسافة القاتلة بين العرب واليهود، بلغة ذاك الزمان. يكتب إلى ولده عام ١٩٣٣ : «كل يوم تقذفنا السفن بمئات من المهاجرين، وكل يوم تباع الأرض قطعة كبيرة بعد قطعة كبيرة، والناس يتخبطون خبط عشواء، بل قل إن الناس لاهون بل نائمون، بل مستسلمون إلى اليأس» وسيعيد صياغة هواجسه الحزينة، وللمرة الأخيرة في الأسبوع الأول من آذار عام ١٩٤٨ : «لست أدري كيف نستطيع أن نثبت أمام عدوان اليهود، وهم منظمون مدربون متّحدون ومجهزون بأحدث الأسلحة، ونحن لسنا من كل ذلك في شيء، أما آن لنا أن نفهم أن الاتحاد يغلب التفكك وأن النظام يغلب الفوضى وأن الاستعداد يغلب الاهمال».

تتعيّن الصهيونية عند السكاكيني قوة مسلّحة حديثة تدمر عروبة فلسطين ومرآة مفزعة تعكس السديم الفلسطيني وخصماً مبهراً لا يمكن اللحاق به. وإذا كانت الدلالتان الأولى والثانية تأمران المثقف بالدعوة إلى الإصلاح الذاتي وتبرهنان، لاحقاً، عن عبث الدعوة وقوة الخراب، فإن الدلالة الثالثة تعيّن الصهيوني، المدرّب والمتّحد والمنظم والمسلّح تسليحاً حديثاً، معلماً مضمراً للوطني الفلسطيني المسكون بالإضطراب. رأى الفلسطيني، الذي يحسن القراءة والكتابة من وجهة نظر وطنية، ما رآه الوطني المصري قبله، حيث كانت سنابك خيول نابليون تقرع ساحة الأزهر، مع فرق مأساوي يتناتج حتى اليوم. جاء نابليون إلى مصر، ذات مرة، مصحوباً بمدافعه الحديثة ومطبعته الشهيرة، ورحل مخلّفاً وراءه المطبعة، بينما جاء المشروع الصهيوني إلى فلسطين واقتلع سكانها وصادر المطابع الفلسطينية القليلة.

منذ منتصف العقد الثاني من القرن الماضي، ولعقود عديدة تلت، قدّم المؤرخ محمد عزة دروزة،

تأويلاً خاصاً به للصهيونية. اتكأ التأويل على التاريخ، أو على تأويل خاص له، يقيم تناظراً تاماً بين الصراع العربي-الصهيوني في الحاضر والصراع العربي-اليهودي في الماضي. تتبادل الصهيونية واليهودية المواقع، فتكون صهيونية اليوم هي يهودية الماضي، وتكون يهودية الماضي هي صهيونية اليوم. وفي هذا التأويل، الذي لا يحتاج إلى التاريخ ولا يقبل التاريخ به، يصبح الصراع العربي-الصهيوني صراعاً دينياً، بسبب أصله القديم، الذي كان دينياً ولا يزال.

صاغ دروزة، وهو يبحث عن أصول الصهيونية ويبشّر بحتمية هزيمتها، أطروحات عديدة.

تقول الأطروحة الأولى: إن العدوان الصهيوني الراهن امتداد لعدوان قديم، صدّه العرب بعد معارك عديدة. وحين يفتش دروزة، وقد خلط بين اليهودية والصهيونية، عن أصول العدوان، يعثر عليها في نصوص دينية يهودية، تحضّ على العنف وتعطي قتل الآخرين طابعاً مقدساً. وعندها يصل دروزة إلى أطروحته الأساسية القائلة: تعود عدوانية الصهيونية الحديثة واليهودية القديمة، وكلاهما واحد، إلى عدوانية النصوص الدينية اليهودية، التي تلبّي طبيعة يهودية قوامها الشر. وعلى هذا، فإن الشر اليهودي لا يصدر عن كتاب سماوي بل عن يهودي جوهري شرير، أو عن جوهر يهودي قوامه الشر الكامل. تأخذ الطبيعة اليهودية، في علاقتها بالنص السماوي، موقع الأولوية، مما يجعل اليهودي يخترع النص الديني الذي يوافق الشر المحايث له. تأتي، هنا، أطروحة ثالثة ضرورية: إن التعاليم الدينية اليهودية، التي تحض على العدوان المتجدّد أبداً، شذّت، ومنذ زمن طويل، عن تعاليم النبي موسى، واستعاضت عنه بتعاليم تخالف تعاليم الإسلام وتعاليم اليهودية الأولى في آن.

اعتماداً على تصوّر غائي مبسّط، يُسْقِط الحاضر على الماضي، يكون الصراع بين القومية العربية والصهيونية اليوم صراعاً بين «العروبة» واليهودية في الماضي. يُجبر هذا التصوّر المؤرخ دروزة على توليد أطروحة رابعة تقول: يساوي تاريخ القومية العربية تاريخ الصراع العربي-اليهودي، وهو قديم، فاصلاً بين القومية العربية والتاريخ، لتكون قائمة قبل الإسلام وبعده، وقبل ولادة الصهيونية-اليهودية وبعدها. وهكذا تنغلق الدائرة في معادلات ذهنية شكلانية، تساوي بين العرب والقومية العربية، بعد أن تساوت اليهودية والصهيونية.

أعطى دروزة خطاباً غائياً، أي خطاباً تحريضياً مثقلاً بوعود النصر الأكيد. فإذا كان الدين اليهودي الحقيقي قد انطوى وذهب، بعد أن اجتاحته يهودية زائفة، فإن على الدين الزائف أن ينهزم أمام دين حقيقي هو الإسلام. مع ذلك فإن دروزة، الذي يوحّد الأزمنة التاريخية جميعاً ليستولد منها نصراً مبيناً، لا يلبث أن يتقدم خطوة ضرورية إلى الأمام، تساوي بين الحاضر والماضي، أي بين العروبة والإسلام. فالإسلام منتصر لأنه دين حقيقي، والقومية العربية منتصرة لأنها وجه آخر للدين الحقيقي، والصهيونية مدحورة لكونها صورة أخرى عن دين مزوّر عدواني هُزم في زمن قديم.

أنتج دروزة خطابين مختلفين، أحدهما إيماني-تبشيري، بل أسطوري، يتوجّه إلى الماضي والمستقبل، وثانيهما مشخّص لا أوهام فيه، تمحور حول الوضع الفلسطيني، منذ بدايات القرن العشرين تقريباً حتى قيام دولة إسرائيل. وفي خطابه الثاني، وقوامه الحاضر، تعامل دروزة مع واقع فلسطيني عار، ورصد أحداثه المشخصة، اعتماداً على «تقنية المذكرات اليومية»، بل إنه لم يتعامل مع واقع متحرّر

من الأوهام، إلا بفضل «مذكراته»، التي تقرأ التخبّط الفلسطيني، وتسجّل انعقاد المؤتمرات وتداعي نتائجها، وترصد الطلاق الكامل بين الأقوال والأفعال. وما ساعد دروزة على انتاج خطابه اليومي المشخص دوره الكفاحي الوطني، ذلك أنه أسهم، وحتى عام ١٩٤٨، في كل أشكال العمل الوطني. ومن الغرابة بمكان أن يرى الباحث إلى الهوة الفاصلة بين دروزة المؤرخ ودروزة المقاتل الوطني، إذ الأول، وهو يذهب إلى التاريخ اللامرئي، مثقل بالتذهين والمعادلات المستحيلة، وإذ الثاني، وهو «دينامو» الجمعيات الوطنية كما يقول، ناقد عنيف لبؤس «السياسة الفلسطينية» التي تعد بالخراب الأكيد. جاءت تلك الإيمانية المغلقة، ربما، بعد ضياع فلسطين، حين ابتعد دروزة عن العمل الوطني المباشر، وانصرف إلى الكتابة والبحث، كما قال أكثر من مرة، وربما كان انصرافه إلى الكتابة، بعد الهزيمة، هو ما جعله باحثاً مهزوماً، أي باحثاً يستولد النصر من لا مكان.

قبل الخروج من فلسطين، عمل المثقفون الفلسطينيون، ولو بقدر، على تحليل الصهيونية كوجود مشخّص، يلتقون به ويقاتلونه ويعرفون مظاهر قوته. وبعد الخروج، ولمدة عشرين عاماً على الأقل، تحوّلت الصهيونية إلى فكرة مجردة تذوب في أفكار مجردة أخرى. وبسبب هذا التحوّل حسم الفلسطينيون الصراع، كغيرهم من العرب، على مستوى الأفكار. هزمت الصهيونية، ذهنياً، وعادت فلسطين إلى أهلها. ما عادت البنية الصهيونية، بعد الخروج، سؤالاً يحرّض الفكر، بعد أن أجهد الفكر نفسه في البحث عن السبل الملائمة لهزيمة الصهيونية. وبما أن السؤال استقر في مقام الفكر، وهو مجرد بالتأكيد، كان على غسان كنفاني، المبدع الأدبي والمفكر النبيه، أن ينتقل من خيار أيديولوجي إلى آخر. انتقل صاحب «رجال في الشمس» من العروبة والقومية العربية والناصرية إلى قومية متمركسة، ومن الأخيرة إلى الجيفارية وتعاليم ماوتسي تونغ، إلى أن وصل إلى أُممية ثورية تصاول امبريالية، تحمي إسرائيل وتمكّنها من الوجود. وعلى الرغم من تجوال أيديولوجي واسع، بقي غسان، المناضل الصادق، في موقعه الإيديولوجي، ذلك أن خياراته جميعاً تنتهي إلى «أيديولوجيا الإرادة»، إذ الإنسان المتمرد، إن أحسن تمرده، قادر على هزيمة العدو الذي يُرى والذي لا يُرى معاً. ولذلك وضع غسان، الداعي المتسق إلى تحرير شامل، دراسة ممتازة عن ثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩، وأخرى رائدة عن «الأدب الصهيوني»، دون أن يبذل جهداً خاصاً في قراءة الصهيونية. وواقع الأمر، أن غسان، رغم حذقه الفكري، وقع في منطق البداهة، وبمعنى مزدوج: بداهة العار الفلسطيني المتأتي عن الفرار، وبداهة انتصار الإنسان «المتمرد» على غيره. متوسلاً منظوراً أخلاقياً صارماً، رفض غسان أدبياً، المعنى الصهيوني في أكثر من اتجاه. فالصهيونية أصل العار الفلسطيني، بقدر ما أن الفلسطيني أصل عاره الذاتي (رجال في الشمس)، والصهيوني نقيض لا يستوي الوجود الفلسطيني دون هزيمته (ما تبقى لكم)، والصهيوني مقاتل ملتزم لا يهزمه إلا فلسطيني يفوقه في الإلتزام (عائد إلى حيفا). غير أن غسان الباحث عن قول سياسي في منظومة أخلاقية مجردة كان يخطئ السياسة ويصل، لزوماً، إلى ميتافيزيقا السياسة. وما تلك الميتافيزيقا إلا وجه متأخر لارتباك المثقف الفلسطيني، قبل الخروج، إذ الوازع الأخلاقي يامر بالتحريض، وإذ الواقع المقوّض يدفع إلى اليأس. وفضيلة الخروج، ولا فضائل له، إلغاء الواقع واستبقاء الأخلاق، أي الإحتفاظ بما يزوّد كنفاني بأحلامه الكثيرة.

منذ مطلع القرن الماضي وحتى اليوم، شكّلت الصهيونية، علاقة داخلية في الوجود والفكر الفلسطينيين. قائمة هي في الوجود، فالمنفى لا يرى من دونها، وملازمة لفكر قلق يسأل عن معنى العدالة والتاريخ. أملت الصهيونية، ولا تزال، على الفكر الفلسطيني أن يرى العالم في سلسلة من الثنائيات: الهزيمة - الإنتصار، الحق - الباطل، الحياة - الموت، الحداثة - التخلّف، الشرق - الغرب... ومنطق الثنائية، الذي يحاصر الجدل ويعفّ عن الألوان الرمادية، أملى على الفكر، لزوماً، أن يضيف إلى الواقع شيئاً ليس فيه. شيء قريب من قدر غريب عن الأقدار، يجعل الفكر الفلسطيني محاصراً، ومن قبول الحصار شرطاً للتحرّر المنتظر، ويضع الخلاص في مستقبل مراوغ ويرى فيه خلاصاً أكيداً. بل أن الصهيونية، وقد فرضت الإقتلاع والقتال والموت والأمل، تبدو «إلهاً ثانياً» للإنسان الفلسطيني، تحدد حركته وتعطيه أسماء كثيرة. فإذا كان الخلق هو التسمية، والخالق من يعطي المخلوق اسمه، فإن الصهيوني خلق الفلسطيني أكثر من مرة: خلقه وهو يعطيه اسم اللاجئ و «عرب إسرائيل»، وخلقه وهو يسمّيه المخرب والإرهابي وعدو السلام... يختلط المتوقّع باللامتوقّع، وما جرى بما لم يجرِ إلا صدفة، ويختلط التاريخ والقدر في صيغة غريبة.

في زمن ملتبس وجوهه الصدفة والضرورة والقدر والتاريخ، كان على المثقف الفلسطيني أن يدخل إلى صيغ فكرية متخيّلة تحتضن الخلاص والتحرر معاً، حيث التحرّر يحيل على إرادة الإنسان والخلاص على إرادات لا يلتقي الإنسان بها أبداً، قال هذا المثقف بالتحديث الاجتماعي في شرط لا يسمح به، وبقومية عربية تشتق من الرغبة، وبكفاح مسلح قوامه الواضح هو الشهيد، وصولاً إلى «التفكير بما يستعصي على التفكير».... ولهذا دعا نجيب نصار إلى «الزراعة العلمية» في مجتمع تكتسحه الأمّية، والسكاكيني إلى مدرسة حديثة في زمن اضطره إلى البحث عن الرغيف في القاهرة، وانتظر دروزة «آراء الإخوان في دمشق» حين كانت دمشق فريسة لأكثر من إستعمار.. بل إن جبرا، وقد إرتاح إلى جملة تائهة لجاك بيرك، آمن بثورة حضارية عربية شاملة يقودها الفلسطينيون، قبل أن يكتب غسان كنفاني سطوراً غنائية عن «الكفاح المسلح»، بعد هزيمة قائد التحرر العربي جمال عبد الناصر.

في زمن ملتبس وجوهه القدر والتاريخ، كان على المثقف الفلسطيني أن يقرأ وأن يعيد قراءة الصهيونية، دون أن يتخففّ من ارتباك لا يمكن التخفّف منه، إلا في صدف سعيدة.

٢ - دلالات الصهيونية في قراءة مرتبكة:

يختلف انفعال إنسان في قلب مظاهرة صاخبة عن انفعال آخر ينظر إليها من شرفة عالية. بهذه اللغة الميسورة شرح فيلسوف فرنسي، وبشيء من السخرية، صفحات بالغة التعقيد من كتاب «الوجود والعدم» لجان بول سارتر. إذا وضعنا السخرية جانباً، كان في كلام لوسيان سيف ما ينطبق على موقف المثقف الوطني الفلسطيني من الصهيونية ولا ينطبق، لزوماً، على موقف غيره. ومع أن جمال حمدان وسمير أمين وحليم بركات وسعد الله ونوس وغيرهم كتبوا صفحات نيّرة وعميقة وحارة عن الصهيونية، فإن ما جاء به غسان كنفاني في «عائد إلى حيفا» يضيء، من جديد، انفعال الإنسان

الموجود في قلب الظاهرة. وقف غسان، وللمرة الأولى في الرواية العربية، أمام صهيوني محددّ الإسم والعمل والمسار، بعيداً عن تجريد تبسيطي عربي مسيطر، كما لو كان كنفاني يعترف بالوجود الصهيوني كي يعرف، وبشكل مشخّص سبل مواجهته، دون شعاراتية وفائض لغوي. ولأنه تعامل مع عسكري صهيوني مشخص، لا ترديه لغة الوعيد قتيلاً، كان على غسان، الذي لم يقف على «الشرفة العالية» أبداً، أن يكتب مرتبكاً، وأن يرتبك وهو يتمرد على مقايسات مجردة.

تنطوي «عائد إلى حيفا»، وهي تتأمل حوار العدل والقوة العقيم، على أفكار أربع رئيسية، لم يقل بها غسان مباشرة وقالت بها كتابته بشكل غير مباشر. تقول الفكرة الأولى: الصهيوني مقاتل ملتزم جدير باحترام أكيد، لأنه قاتل من أجل قضيته الصهيونية بإيمان كبير. وتقول الفكرة الثانية: خسر الفلسطيني أرضه لافتقاره إلى الإلتزام الصارم الذي أخذ به الصهيوني المقاتل. وتقول الفكرة الثالثة : يستعيد اللاجئ الفلسطيني أرضه إن ارتقى في كفاحه إلى مستوى الإلتزام الصهيوني. ويأتي قول الفكرة الرابعة تكثيفاً لما سبق، ويكون: إن الصهيوني لا أخطاء له إلا في وقوعه على أرض فلسطين خياراً ووطناً وأرضاً للميعاد. تحكي الأفكار الأربع عن فتنة المنتصر، التي تغوي المنهزم بالمحاكاة والتقليد، كما كان العدو المنتصر معلماً مضمراً لمن هزمه. وواقع الأمر أن غسان، الذي انزاح عن المجرد إلى المشخص، ينتهي إلى مقايسة شكلانية، عناصرها القتال والإيمان والهزيمة والانتصار والاستعداد والتراخي، أي أنه يذيب الصراع كله في دائرة القيم كي يصل، وَهْماً، إلى نقيضين متساويين. تستأنف هذه المقايسة إشكال الصهيونية المكتفية بذاتها، التي جاءت، بشكل متلعثم، على قلم الخالدي ونصار، وقد أضاف إليها الحصار الفلسطيني المتجدد إيمانية المضطهدين، التي تضيف إلى الواقع المشخص عناصر ليست منه وإلى الفلسطيني الفعلي فلسطينياً آخر «واجب الوجود».

لم يكن غسان المثقف الفلسطيني الوحيد الذي أربكته فتنة المنتصر. فقبله بعقود أسهب الخالدي في وصف التنظيم الصهيوني الدؤوب، وهجس نصار «بجامعة فلسطينية» هي الوجه الآخر لـ«المؤتمر الصهيوني»، وحلم السكاكيني بـ«روتشيلد فلسطيني»، يغدق أمواله على عمل وطني فلسطيني منظّم. وسيأتي زمن لاحق يتحدث فيه فلسطينيون كثيرون عن «المال الفلسطيني» و «الإعلام الفلسطيني»، اللذين يردان على المال والإعلام الصهيونيين، مما حمل صادق العظم أن يكتب دراسة بالإنكليزية، وباستفزاز ومغالاة كعادته، عن «الصهيونية الفلسطينية»، أو ما هو قريب من ذلك. في هذا الموقف الفلسطيني المتجدد من المشروع الصهيوني، كان الفلسطيني يتقمص، ولو بقدر، أشياء من نقيضه. ومع أن على الإنسان النبيه أن يتعلم كلما أتاحت الفرصة له ذلك، فإن افتتان الفلسطيني بنقيضه، ولو بقدر، يفضي إلى هزيمة جديدة، لأن مقاتلة الخصم لا تتم على أرضه، بل فوق أرض جديدة غريبة عنه. تحدّث جبرا إبراهيم جبرا مرة عن أقفاص تطارد الأجنحة. ربما يكون في فتنة المنتصر أشياء من هذه المطاردة المرعبة، خاصة حين يكون القفص قد أعاق الأجنحة عن الطيران فترة طويلة.

على مسافة من إنسان غسان، الذي عليه أن يكون سيد موته بعد أن فاته أن يكون سيد ميلاده، كان يقف فلسطيني آخر يستولد النصر من أسطورة الأصول. فلسطيني ولد نصره منذ زمن طويل

ونسيه وما عليه، وكما تقول فلسفة الفيض والإشراق، إلا أن يتذكّر نصره القديم، حتى يعود نصره إليه، جميلاً وكاملاً كان. صاغ محمد عزة دروزة، المؤرخ الدؤوب المؤمن بعروبته والصادق في إسلامه، الموقف الفلسطيني من الصهيونية في أطروحتين أساسيتين: تشتق الأولى منهما التاريخ الصهيوني الحديث من التاريخ اليهودي القديم، وتشرح ثانيهما الجرائم الصهيونية في فلسطين بعدوانية الأساطير اليهودية القديمة. صراع قديم وعدوانية أكثر قدماً والتاريخ ولد مرة يتيمة واحتجب. يرتبك دروزة في أطروحته الأولى وهو يخطئ العلاقة بين المشروع الصهيوني و«الحركات القومية الحديثة»، بلغة الخالدي، ذلك أنه يعتقد أن المشروع الصهيوني الحديث وجه من وجوه الدين اليهودي القديم. ولا يفارق الإرتباك الأطروحة الثانية، التي تذيب الصراع العربي ـ الصهيوني في «عمومية يهودية» تساوي بين اليهودي القديم واليهودي الجديد و«جوهر يهودي» يلازم الطرفين ويقف خارجهما، ويكون في الحالين شراً كاملاً. ومع أن دروزة كان قومياً عربياً حاسماً، يؤمن بأمجاد العروبة القادمة والمتقادمة، فإن تصوره الأيديولوجي المجرد يتوافق مع الصياغة التالية: الصراع العربي ـ الصهيوني هو، في جوهره، صراع إسلامي ـ يهودي، أي صراع ديني، وهو كلام لا يقوى على الوقوف، أو : الصراع العربي ـ الصهيوني صراع قديم بين الخير والشر، وهو كلام لا يهجس بالوقوف أصلاً. في تصوّر حكائي سعيد، يتحوّل اليهود إلى شر كوني لا زمن له، ويُختزل الصراع الجديد إلى صراع قديم بين دينين، أحدهما مزوّر وثانيهما دين الحق والصواب. وبما أن دين الحق ينازل الدين الباطل ويصرعه تكون «الهزيمة اليهودية» جاهزة، وما على المؤمن إلا انتظار وصولها الأكيد. دفع هذا المنظور، الذي يستعجل النصر والوحدة العربية، دروزة إلى تبشير طليق بهزيمة إسرائيل، دون أن يعنى بدراسة البنية الصهيونية وتحولاتها، ودون أن يدقّق في إمكانيات الواقع العربي.

إرتاح دروزة إلى لاهوت الأصل، فشرح به الشر الصهيوني الحديث، وشرح به أيضاً سبل تحرير فلسطين. فمثلما أن للصهيونية، وهي نقيض العروبة، أصلها القديم، فإن للعروبة، وفلسطين منها، أصلاً تليداً توطد في غابر الزمن، وفي غابر الزمن تصارع الأصلان، وخرج الأصل العربي منتصراً. يتعيّن الأصل في هذا السياق كلمةً ومنظوراً في آن، كلمة تردّ إلى جذور بعيدة في زمن بعيد، أو إلى بدء مطلق، ومنظوراً يفسّر العالم ويشرح علاقاته. والأصل المنتصر في الماضي يعود، في لاهوت الأصل، منتصراً في المستقبل، بسبب من كمال يداخله يمنع عنه الهزيمة. بهذا المعنى تكون الصهيونية مهزومة بـ«القوة»، لأن أصلها انهزم بـ«الفعل» في الزمن المقدس القديم. وشفاء فلسطين، في لاهوت الأصول، جاهز مرتين، جاهز في الأصل العربي القديم الذي يعود منتصراً، وجاهز في الأصل اليهودي القديم، الذي يظل مهزوماً كما كان، حتى لو بدا للعيان منتصراً، ولو إلى حين، تصبح دراسة الصهيونية، في حكاية الخير والشر، نافلة، ويغدو التاريخ زائداً، والسياسة مستحيلة، بعد أن فقدت التاريخ المشخص الذي تحتاج إليه. لذا لن يكون جهاد الفلسطيني ضد الصهيونية الحديثة إلا جهاده العنيف لاستعادة جوهره القديم، أو جهاده المرهق للتحرّر من الأزمنة الحديثة المريضة والعودة إلى أزمنة الأصول النقية والمنتصرة. وعلى هذا، لن يكون للصهيوني فقط أساطيره التي تمدّه بالمنعة وتقويض البشر، بل يكون لنقيضه أيضاً أساطيره المنتصرة التي تشعل النار بالشر القديم والجديد. شيء قريب من التصور

الأسطوري للعالم، الذي يشرح أمراض الوجود بالإبتعاد عن الأصل، وصحة الوجود بالإقتراب من «البدايات» الجليلة الأولى، إنه فولكلور المضطهدين الذي يلغي الأزمنة التاريخية كلها، مستبقياً زمناً وحيداً لم يره أحد، هو زمن الغبطة المتخيّلة الأولى.

اخترق الإرتباك الخطاب الفلسطيني عن الصهيونية بأشكال مختلفة. في البدء جاء الخالدي بفكرتين، تساوي الأولى بين الزمن اللاّسامي والزمن الصهيوني، وتربط الثانية بين الصهيونية والحركات القومية الحديثة. والفكرتان لا تنقضان الصهيونية في شيء. إذا كانت اللاّسامية، أي اضطهاد اليهود، معطى تاريخياً موضوعياً، فإن الرد على اللاّسامية، أي الصهيونية، معطى تاريخي موضوعي بدوره. تنتهي الفكرة الثانية إلى ما انتهت إليه الفكرة الأولى: الصهيونية حركة قومية حديثة من حركات قومية أخرى، أي: تحاكي الصهيونية حركات قومية أخرى وتكون، موضوعياً، تعبيراً عن «قومية يهودية» جاهزة، استيقظت في الزمن الذي استيقظت فيه قوميات أخرى. لا تغاير الصهيونية غيرها من القوميات في شيء، إلا من خطأ لا يغتفر، هو اختيارها فلسطين مجالاً جغرافياً. يتصارع في خطاب الخالدي النظري والأخلاقي، يقبل الأول بـ«الحقيقة الصهيونية» ويرفض الثاني تطبيقها العملي.

تبدو الصهيونية، في خطاب الخالدي، حدثاً تاريخياً مكتفياً بذاته، يوافق تاريخاً «قومياً» يهودياً مكتفياً بذاته أيضاً. يوافق الخطاب، مرة أخرى، الصهيونية، ولا ينقضها في شيء. ورث تصور «الحدث المكتفي بذاته»، وبلمعان أقل، نجيب نصار، الذي حارب الصهيونية بلا هوادة، وردّ على ادعاءاتها الدينية، وفصل الزمن الصهيوني عن الزمن الأوروبي فصلاً كاملاً. بل إن اعجابه بشكسبير أنزل عليه خيبة كبرى حين فوجئ بقرار «أمة شكسبير» بإصدار وعد بلفور. ولهذا، بقي نصار في الإشكال اليهودي دون أن يمس الإشكال الصهيوني أبداً، لأن الأخير لا يفسّر إلا بالانفتاح على زمن أوروبي حديث، اقترب منه الخالدي ولم يحسن مقاربته.

ولن يتبقى لنجيب نصار، والحالة هذه، إلا الذهاب في اتجاهين: الرد على قدم الوجود اليهودي في فلسطين باستدعاء عراقة عربية قديمة، وهو ما يأخذ بيده، دون أن يدري، إلى «أرض نظرية» حددّها الخصم، تخومها الشرعية القديمة والشرعية الجديدة، التي لا تفضي إلى شيء. أما الاتجاه الثاني فينتهي، منطقياً، إلى عدوانية الشعب اليهودي الجوهرية، التي ستضع نصار في معطف دروزة، رغم اختلاف الرجلين في أشياء كثيرة. وهكذا بقي نصار في «الحاضر الوطني»، يقاتل عدواً ويستبسل في القتال، ولا يسأل من أين جاء.. بمعنى آخر: قاتل نجيب نصار الصهيونية قتالاً مجيداً، دون أن يعرف معنى الصهيونية، ولا من أين جاءت.

حين ندّد السكاكيني بأوروبا الإستعمارية أخذ عليها أن: «تكون آلة في يد اليهود»، كما قال. يفصل المربي الفلسطيني الكبير بين الإستعمار الأوروبي والمشروع الصهيوني، ويكون الأول نتيجة ضعف أخلاقي أوروبي يضع الأوروبيين فوق غيرهم من البشر، ويكون الثاني نتيجة لقبول الأوروبيين بالتسلّط اليهودي عليهم. وفي الحالين يظل مفهوم الإستعمار، بمعناه الحديث، غائباً عن محاكمة السكاكيني، بعد أن اعتصم بتصور أخلاقي، قوامه غطرسة الأوروبيين في تعاملهم مع الشرق، وهو أن الأوروبيين في تعاملهم مع اليهود، ولأن المحاكمة الأخلاقية، في اتجاهيها، لا تشرح شيئاً، تتحوّل

«الأمة الإسرائيلية»، بلغة السكاكيني، إلى أمة غامضة، تسيطر على الأوروبيين الذين يسيطرون على الشرق. تفضي هذه المحاكمة، وبالمعنى النظري، إلى إلغاء الإشكال الصهيوني بعد أن تمّ إلغاء الإشكال الإستعماري، مستأنفة حكاية «القدر اليهودي» المكتفي بذاته.

كان السكاكيني، في محاكمته الأخلاقية، يضطرب في اتجاهات متعددة، اضطرب وقد كره أوروبا كرهاً شديداً، حين وضع الشرق في مواجهة الغرب، أي الخير والتسامح في مواجهة الشر والتعصّب. غير أنه سرعان ما تعثر مرتين: مرة أولى وهو ينسى أن الأتراك، وشجبه لسياستهم شديد، ينتمون إلى الشرق الذي اعتصم به، ومرة ثانية وهو ينتظر رياح الحرية التي ستهبّ من أمريكا وتحرر الأمم المستضعفة، كما جاء في رسالته إلى ولده. والموقف من الولايات المتحدة ظاهر الأسباب، طالما، أن الغطرسة سبب الإستعمار، وأن أميركا لم تتغطرس على «الشرقيين» بعد. قبل أن يكتب السكاكيني، الذي عرف أميركا في صباه، رسالته إلى ولده، وبزمن طويل، كانت الجمعيات الصهيونية ناشطة في الولايات المتحدة وملفوفة بعطف شديد، وكان السفير الأمريكي، منذ بداية القرن، يحتج لدى السلطة العثمانية على «تقييد الهجرة اليهودية»، وكانت الحكومة الأمريكية، التي دعت إلى حقوق الأمم في الإستقلال بعد الحرب العالمية الأولى، قد منعت هذا الحق عن الشعب الفلسطيني، لأنه ليس شعباً كالشعوب الأخرى.

لم يستطع السكاكيني، وهو يحوّل «الأمة الإسرائيلية» إلى أمة غامضة، أن يدرج مشروعها في الأيديولوجيا الإنتصارية الأوروبية المسيطرة، التي تحض على «اكتشاف العالم» و«تمدين الإنسان البدائي» و«استصلاح الأراضي البائرة». ولم يقدر، بالتالي، على قراءة الأيديولوجيا الأمريكية التي، وهي تقدس «روّاد الغرب المتوحش»، تنظر بعطف شديد إلى اليهود الذين يكتشفون «شرقاً متوحشاً» يحتاج إلى التمدين أيضاً. اتكاءً على تصوّر «الأمة الغامضة» كره السكاكيني أوروبا، ولم يكره «الأمة الإسرائيلية»، إلا لأنها تزاحمه في وطنه. ولعل تأمل جملة السكاكيني: «إنني شرقي قبل كل شيء»، تكشف عن موقفه القلق من الصهيونية. فهو يعترف بـ«الأمة الإسرائيلية» ويرفضها، بل يرفضها وهو يتعاطف مع «آلام اليهود»، دون أن يضعها في الغرب أو ينسبها إلى الشرق، كما لو كانت كياناً خاصاً يقف في لا مكان. يشي وعي السكاكيني بقلقه، مرة أخرى، وهو يستعمل كلمة «العربية» عوضاً عن مفهوم «القومية العربية»، الذي لم يألفه بعد. وفي الحالات جميعاً، يكون الحس الوطني عند السكاكيني، وأقرانه لا يختلفون عنه، متقدّماً على الوعي النظري، فيمضي إلى واجبه الوطني، تاركاً الكلمات الواضحة لزمن سعيد، لن يأتي أبداً.

تميّزت القراءة الوطنية الفلسطينية للمشروع الصهيوني بصفات ثلاث أساسية: فهي صادرة، أولاً، عن نخبة ثقافية متعددة الميول، ينتمي إليها الأديب-الدبلوماسي روحي الخالدي (١٨٦٤ – ١٩١٣)، والمحامي-الصحفي نجيب نصار (١٨٦٥ – ١٩٤٨)، والمربي-اللغوي خليل السكاكيني (١٨٧٨ – ١٩٥٣)، والمؤرّخ-الموظف محمد عزة دروزة (١٨٨٨ – ١٩٨٤)، والأديب الصحفي المناضل غسان كنفاني (١٩٣٦ – ١٩٧٢). أعلنت هذه القراءة عن دور المثقف الطليعي في الكفاح الوطني، وعن تقليدية السياسي، بلغة معينة، وتخلّف المتزعّمين، بلغة أخرى. فمن المفترض أن يكون تأمل الصهيونية

النظري ملازماً للسياسي الذي يقود فعلاً جماعياً لمواجهتها. وهذا لم يتحقق لأن السياسي أخطأ القيادة والعمل الوطني، وهو ما أقام بينه وبين المثقف هوة لا سبيل إلى ردمها.

تتعيّن الصفة الثانية بارتباك فكري. يأخذ بادوات تحليل لا متجانسة. وتجلّى الإرتباك في عجز مزدوج: عجز نسبي عن تحديد الزمن التاريخي للصهيونية، الذي توزّع على العهد القديم والزمن الأوروبي الحديث وأزمنة معاداة السامية. وعجز نسبي آخر عن وعي الصهيونية في علاقاتها كلها، فظهرت أثراً لمعاداة اليهود وامتداداً لعدوانية قديمة ونتيجة لسيطرة يهودية على أوروبا في آن. كان هناك تصوّر متلعثم ينفي قومية بأخرى تارة، وديناً بآخر تارة أخرى، وديناً ـ قومية بدين ـ قومية تارة ثالثة، وصولاً إلى نفي الغرب الظالم بشرق يحترم العدالة.

تأتي الصفة الثالثة من أولوية الممارسة الوطنية على التحليل النظري. فالمثقف، الذي كان في مركز المبادرة الوطنية وخارج القرار السياسي، ما كان ينتظر الوضوح النظري، لينخرط في العمل الوطني. إن لم يكن، في ممارسته العملية، وهو يواجه الصهيونية، وضوح يفيض على الوعي النظري، ولا يستطيع الأخير أن يعطيه صيغته المكتوبة الموافقة. كان الخالدي يزور المستوطنات اليهودية «الوليدة»، ويحدّد مساحتها وعدد سكانها وألوان مزروعاتها وحيواناتها وعدد التلاميذ في مدرستها وإنتاجها واستهلاكها وتصديرها.... بل عدد الأطباء المقيمين فيها. وكان، في اللحظة عينها، يلتقي بأفراد «الجمعيات العربية» المناهضة للتتريك ويعمل على تشكيل جمعيات عربية لمناهضة الهجرة اليهودية. ونجيب نصار حوكم أكثر من مرة وسجن واقترب من حبل المشنقة. واصطدم السكاكيني مع كل مسؤول إنجليزي، أو غيره، يمس بعروبة فلسطين، وهجر عمله واستقال أكثر من مرة، وعرف السجن والمهانة في السجن العثماني. أما دروزة، الذي لازمه لقب السكرتير، فكان مؤسساً رائداً في كل عمل وطني، إن لم يكن مصيره الذاتي، وحتى عام ١٩٤٨، هو تاريخ المحاولات المتجددة لانقاذ فلسطين. كان في جدل الفكر والممارسة ما يترك الفكر الوطني طليقاً، قبل أن يأخذ بالانغلاق والتشبث، بعد إخفاق ثورة ١٩٣٦، الذي اقتلع جدران فلسطين وبواباتها.

٣ ـ الصهيونية في قراءات المنفى:

حاول المثقفون، وقبل الإقتلاع، القيام بقراءتين متلازمتين: قراءة الصهيونية، وقراءة أحوال المجتمع الفلسطيني العاجز عن الردّ عليها. كانت القراءة الأولى تكشف عن وَهَن المجتمع الفلسطيني، وكانت الثانية تضيء قوة غريبة وافدة من زمن آخر. وكان المثقف، في جدل التحريض والإحباط، يتعامل مع وجود صهيوني تصفعه آثاره المشخصة ويفتش، لاهثاً، عن مشخص فلسطيني فاعل، بدءاً من حق الفلسطيني في الحياة وصولاً إلى القيم العربية التليدة.

بعد الخروج الكبير، ولمدة عشرين عاماً على الأقل، انتهى تعامل الفكر الفلسطيني مع المشخص الصهيوني، وارتاح إلى أيديولوجيا عربية مسيطرة مثّلت، عملياً، تقهقراً عن منظور المثقفين الفلسطينيين، قبل الخروج. أنجزت هذه الأيديولوجيا، في معظم حالاتها، خلقاً مزدوجاً: أعادت خلق صهيونية لا تعرفها بشكل يساوي بين الصهيونية المجهولة وهزيمتها الحتمية، وخلقت قومية

عربية متضخمة الأبعاد يساوي انتصارها الحتمي القادم مجدها القديم المليء بالإنتصارات. وفي هذا الخلق المزدوج، كان على الفلسطينيين، وهم جزء نظري من الواقع العربي، أن يلغوا اجتهادهم الذاتي، وأن يأخذوا باجتهاد تقوم به الأمة العربية جمعاء. بيد أن هذا الإستبدال، وهو حسن النوايا، كان يقوّض الخطاب النقدي الفلسطيني، رغم عثاره، ويبني فوقه خطاباً تبشيرياً، يدور في مجردات لا تنتهي.

ارتاح الفلسطينيون، وإنطلاقاً من رؤى وعلم نفس المضطهدين، إلى الخطاب التبشيري العربي، الذي يدفن الصهيونية المشخصة في الرمال، ويبني فوق أنقاضها المتوهّمة وحدة عربية متخيّلة، مستقبلها الأكيد هو عودة « اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم ». شيء قريب من « هيجلية الفقراء »، إذ على المرء أن يغمض عينيه أمام الظلام العارض في انتظار تحقّق « الفكرة المطلقة » الأكيد. والمطلق الأكيد، في الإيديولوجيا العربية التي أعقبت سقوط فلسطين، القومية العربية المعبّر عنها في قومية عربية تخلق الدولة القومية التي تستجلب، حتماً، الوحدة العربية التي تهزم، حتماً، الدولة الصهيونية. ارتاح الفلسطينيون إلى « هيجلية الفقراء » ولعبوا دوراً نشيطاً، بل طليعياً، في كثير من التنظيمات القومية العربية، وأصبحت الوحدة العربية هي فلسطين المنتظرة، وغدت الأخيرة مدخلاً لكل الأسئلة القومية.

التحق الفلسطينيون بالخطاب القومي لسببين: بسبب التزام متجدد بالمنظور العروبي، وبسبب بنية الخطاب القومي العربي التي توافق، دون انزياح يذكر، رؤى الإنسان المضطهد. احتقب الخطاب القومي التقليدي، وهو خطاب إيماني بامتياز، عناصر الخطاب الإيماني كلها: أسطورة الأصل القائلة بزمن بريء وسعيد قديم يعود، لزوماً، سعيداً وبريئاً في المستقبل. أسطورة الضمان الحق التي تجعل الحق حليفاً للقضايا المدافعة عن الحق. وأسطورة الخلاص الأخير التي هي تتويج للأسطورتين السابقتين. وفي الأصل كانت العروبة، يقول الأرسوزي، بريئة وسعيدة، وعبقرية أيضاً، بسبب لغة تشتق النهر من النهار. والضمان، في الفكر الشكلاني الفقير، قائم في تاريخ عربي مليء بالانتصارات وبالقيم الفاضلة. ولذلك، فإن الخلاص الأخير حقيقة لا تحتاج إلى برهان، تخلّص الفلسطينيين من المنفى، وتخلّص العالم أجمع من « شذاذ الآفاق ». لا يرى الفكر القومي المجرد العلاقة بين القومية والوحدة المجتمعية، ولا بين القومية والديمقراطية، ولا بين الأخيرة والعلمانية، أي انه لا يدرك أن القومية ظاهرة تاريخية حديثة لا تنفصل عن جملة من الوقائع الحداثية، تتضمن الاقتصاد والسياسة واللغة والثقافة والبنية الحقوقية، وتتضمن أولاً سلطة سياسية تعبّر عن إرادة مجتمعية طليقة، بعيداً عن مرتبية سلطوية فاحشة، تختزل إرادة الكل الإجتماعي إلى إرادة فرد يضع ذاته فوق الجميع.

توهّم الفكر الشكلاني الفقير بأنه يعرف الحاضر والمستقبل أيضاً، وكان في توهّمه يلغي التاريخ تماماً، ذلك ان معرفة المستقبل تلغي التاريخ وتحوّله إلى حكاية. وفي جدل التوهّم والإلغاء، أصبح تاريخ الصهيونية نافلاً، طالما أن مستقبلها واضح ولا غيوم عليه، وغدا الاقتراب من « تاريخ العروبة » عقيماً، لأنها تقوم في الزمان وخارج الزمن أيضاً، بفضل أصل منتصر مستقبله ومنتصر ماضيه أيضاً. يلاحظ، في هذا السياق، أمران: ارتكنت الصهيونية إلى أيديولوجيا أسطورية، على مستوى التبشير

التحريضي، وإلى أيديولوجيا حداثية في ممارساتها العملية، تؤمن بالتعددية السياسية وحق الإختلاف وحقوق المواطنة وتؤمن بالعلم والإكتشاف وبتحويل العلم إلى قوة إنتاجية... على خلاف ذلك، حوّل «القوميون التقليديون» الأسطورة إلى أيديولوجيا نظرية وأيديولوجيا عملية، فأكثروا من البلاغة الفارغة ولغة التعزيم، واكتفوا بحداثة شكلانية تمسّ أجهزة الدولة الأمنية ولا تمسّ غيرها. يردّ الأمر الثاني إلى القراءة الفلسطينية للصهيونية، قبل عام ١٩٤٨، مقارنة بالقراءة العربية المجردة التي تلتها. استندت القراءة الأولى إلى معايير المشخص والنقدي والمتحوّل والنسبي، أي إلى وعي مفتوح تصوّب فيه، ولو جزئياً، الممارسة العملية أخطاء الوعي النظري. ينطبق ذلك على المؤرخ محمد عزة دروزة، الذي كان يكتب في «يوميّاته» عما يرى، ولم يرحل إلى ديار الإيمان المغلق إلا بعد الخروج من فلسطين. انتهى النسبي والعياني والنقدي في القراءة العربية اللاحقة، وحتى عام ١٩٦٧ على الأقل، حيث دخلت القضية الفلسطينية، عربياً، في طور التفكك، بعد أن رحل القائد العربي العظيم جمال عبد الناصر.

ألغى الفكر القومي العربي التقليدي مفهوم التاريخ وألغى معه، وفي اللحظة عينها، مفهوم السياسة، ذلك أن التدخّل في التاريخ، وهو فعل سياسي، يستلزم الإعتراف بالتاريخ، والتعرّف عليه في مستوياته المتعددة. قدّم «أنبياء القومية العربية الصغار» مشروعاً سياسياً لتحرير فلسطين لا سياسة فيه، قوامه عمومية إيمانية مشغولة بهزيمة عدو لا تعرفه، مشروعاً متخيلاً يستولد «المعركة القادمة» من معارك اليرموك والقادسية وذي قار. وتحوّلت الصهيونية في فكر يلغي التاريخ والسياسة معاً إلى أحجية، وأخذ المصير الفلسطيني شكل لغز كبير. ومع أن كثيراً من المثقفين العرب تابع مساءلة الصهيونية في قراءات مضيئة، فإن الوعي الفلسطيني، بعيداً عن زمن الخالدي ونصّار، وبعد سنوات من الإنتظار، مال إلى قراءة محاضرة جديدة، تبدأ من المعاناة الفلسطينية المتجددة، ولا تلتفت كثيراً إلى ما جاء في «بروتوكولات حكماء صهيون».

اشتق الوعي الفلسطيني، قبل عام ١٩٦٧ بقليل وحتى اليوم، معنى الصهيونية من حقلين متكافلين: حقل أول عنوانه «الخصوصية الفلسطينية»، خلقها المنفى وقطرية عربية رسمية تتبنّى «القضية الفلسطينية العادلة» وتتجنّب «الفلسطينيين» الذين لا يعرفون العدالة. تكلّم مهدي عامل، ذات مرة، عن التناقض الذي لا يقبل المصالحة بين قطريات عربية رسمية وقضية فلسطينية جوهرها التحرر والكفاح من أجله. ولا يزال قول المفكر اللبناني الذي اغتاله أعداء الفكر الحر سارياً حتى اليوم. أما عنوان الحقل الثاني فهو: الكفاح العملي الفلسطيني، الذي عرف القتال الفكري والسياسي والعسكري، واكتشف أن المشروع الفلسطيني الوطني يبدأ بالنسبي والممكن والمتاح المجزوء، وأن عليه أن يقاتل طويلاً من أجل الحفاظ على المتاح المجزوء.

اقترب الفلسطينيون، بعد نصف قرن من المنفى والتمرد عليه، من تعريف فلسطيني للصهيونية يقول: الصهيونية هي جملة الوقائع الظالمة التي أنتجها المشروع الصهيوني، وعاشها الفلسطينيون إقتلاعاً وتشريداً ونفياً ومطاردة وحرماناً من حقوقهم الوطنية والإنسانية. يحدّد هذا التعريف دلالة النقض الفلسطيني للصهيونية فيكون : النقض الفلسطيني للصهيونية هو كفاح الفلسطينيين من

أجل استرجاع حقوقهم الوطنية والإنسانية التي منعها عنهم المشروع الصهيوني. لا يتعايش هذا التعريف، كما الذي اشتق منه، مع التعاريف القاموسية الساكنة والجاهزة، ولا يحيل إلى أصول قديمة أو قادمة. فلسطيني يقاتل من أجل حقوقه ضد آخر سلبه هذه الحقوق، وذلك في سيرورة صراعية مفتوحة، قوامها الحقوق الإنسانية المتعارف عليها، بعيداً عن تعابير لاهوتية حدودها النصر والهزيمة والحق المجرد والباطل المجرد أيضاً.

من المفترض، نظرياً، ادراج الصراع الفلسطيني -الإسرائيلي، وهو صراع مشوّه ومجزوء، في صراع أوسع، أكّده سمير أمين أكثر من مرة، هو : الصراع العربي -الإمبريالي. غير أن اضطراب العالم العربي اضطراباً متجدداً مؤجل النهاية، أوكل إلى الفلسطينيين أن يأخذوا بالإجتهاد الكفاحي المتاح، كما لو كان الفلسطينيون يخوضون الصراع العربي -الصهيوني، وهم يخوضون الصراع الفلسطيني -الإسرائيلي. في زمن مضى رأى السكاكيني ونجيب نصّار في الصهيونية «طعنة في قلب الأمة العربية». إذا كانت الطعنة واضحة فإن جسد الأمة العربية أمسى قليل الوضوح، وإن كان القلب الذي استهدفته السكين لا يزال ينبض حتى اليوم.

مراجع الدراسة :

١ -الكرمل : العدد ٥٥ – ٥٦ ، ص : ٣٢٩ – ٣٥٠ .

٢ -الكرمل : ٥٧ ، ص : ٦ – ٢٨ .

٣ -الكرمل : ٦٥ ، ص : ٤٢ – ٦٤ .

٤ -الكرمل : ٦٦ ، ص : ١٥٠ – ١٦٨ .



حدود التعددية

أحمد سعدي

مُلخص

يُلقي وجود أقلية فلسطينية في الدولة اليهودية الضوء على تناقضات فهم إسرائيل لنفسها كدولة يهودية وديمقراطية في آن. وقد حاولت تحليلات مختلفة، انطلقت من وضع الأقلية كنقطة اختبار تكشف الطبيعة الحقيقية للنظام، إما إضفاء الشرعية على النظام وتوكيد مزاياه، أو التعبير عن الفجوة التي لا يمكن تجاوزها بين بلاغة الكلام وحقيقة الممارسة. لذلك، امتزج العمل البحثي بعلاقات القوة في المجتمع. وحتى أواخر السبعينات، أعاد القسم الأكبر من أبحاث الإسرائيليين في حقل العلوم الاجتماعية إنتاج وجهة النظر الرسمية. ولكن، ظهرت بعد هذا التاريخ حالة من التعددية، حيث يُصاغ البحث من خلال وجهة نظر النظام، ووجهة نظر الأقلية، أيضا. ورغم أن العديد من التناقضات في بنية الدولة خضعت للدراسة، وأن نقدا تفصيليا لجوانب مختلفة في النظام جرى نشره، إلا أن العمل البحثي الجاري لم يتمكن من النأي بنفسه عن علاقات القوة السائدة في الوقت الحالي وتقديم بدائل متماسكة منطقيا للوضع القائم.

الفلسطينيون في إسرائيل: خلفية تاريخية

أُقيمت دولة إسرائيل في العام ١٩٤٨ على ٧٧ بالمائة من أرض فلسطين-وهي نسبة أعلى بكثير من تلك المخصصة للدولة اليهودية حسب قرار التقسيم ١٩٤٧ -وفي داخل حدودها بقي ١٦٠ ألفا فقط، من أصل ٩٠٠ ألف من الفلسطينيين، ليصبحوا مواطنين في الدولة اليهودية. وقد تسبب وجودهم في خيبة أمل وقلق لدى الساسة الإسرائيليين. وفي سياق النقاشات الأوّلية حول مصير هذه الأقلية

استفسر بعض الساسة عن إمكانية طردهم، بينما طلب بن غوريون -أوّل رئيس للوزراء في إسرائيل- من مساعديه بحث إمكانية تحويل الشبان الفلسطينيين إلى الديانة اليهودية.

مهما يكن من أمر، سرعان ما اتضح أن هذه الأقلية ستبقى في المدى المنظور. وفي هذا الصدد ظهر اتجاهان في السياسة. نجم الأوّل عن التزامات إسرائيل الدولية، والصورة التي تريد الظهور بها. ففي قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة في العام ١٩٤٨ (المادة ١٨١) وُعدت الأقلية الفلسطينية بحقوق متساوية. وقد حاولت إسرائيل منذ قيامها الظهور بمظهر الشعب الديمقراطي المتنور، وسط منطقة تفتقر إلى القيم التقدمية المتحضرة. كما عبّر القادة الإسرائيليون والصهاينة في مناسبات عديدة عن التزامهم بمنح السكان غير اليهود حقوقا متساوية. ومن هذا القبيل شهادة بن غوريون أمام لجنة التحقيق الإنكليزية -الأميركية حول فلسطين (١٩٤٦)، كما جرى التعبير عن تلك الوعود، أيضا، في إعلان استقلال إسرائيل، الذي تعهّد «بمساواة كاملة في الحقوق الاجتماعية والسياسية.. بلا تمييز في المعتقد او العرق أو الجنس». ورغم ذلك، تعامل الاتجاه الثاني في السياسة، مع الواقع الجديد، من منظور الماضي القريب، حيث نُظر إلى الفلسطينيين كجماعة مرتبطة بالعدو، تستحق التهميش والإقصاء والحرمان من الحقوق. بدت مواصلة هذه السياسة طبيعية تماما في نظر القادة الجدد، الذين تزعموا المنظمات الصهيونية حتى العام ١٩٤٨، وقادوا الصراع ضد الفلسطينيين عسكريا وسياسيا واقتصاديا، وفي سوق العمل. وكانت النتيجة تبني هذين الاتجاهين في وقت واحد.

مُنح الفلسطينيون مواطنة إسرائيلية وحقوقا سياسية تخولهم حق التصويت والانتخاب. لكن تلك الحقوق أُفرغت من مضمونها. فمع إعلان الاستقلال، تبنت الكنيست أنظمة الدفاع (الطوارئ) الانتدابية، ما عدا تلك التي تحد من الهجرة اليهودية. وقد أصبحت تلك الأنظمة -الموضوعة أصلا لمحاربة الارهاب «اليهودي في المقام الأوّل» والمُدانة في الماضي من جانب الشخصيات القيادية اليهودية والصهيونية- أداة إسرائيل الرئيسة في الحكم. واستُخدمت، حتى وقت قريب، بصفة حصرية تقريبا، ضد الفلسطينيين.

وقد جرى إنشاء الحكم العسكري المفروض على المناطق الفلسطينية بين ١٩٤٨ - ١٩٦٦ في البداية لتحقيق ثلاثة أهداف: أولا، للحيلولة دون عودة لاجئين فلسطينيين وطرد من نجحوا منهم في العودة. ثانيا، نقل السكان (وأحيانا ممارسة الترانسفير) من قرى وأحياء خالية جزئيا، ونقل القرويين الفلسطينيين القاطنين في مناطق قريبة من الحدود الجديدة، وتحويل الأراضي المملوكة للفلسطينيين إلى ملكية المستوطنات اليهودية. ثالثا، خلق سيطرة سياسية على الفلسطينيين، وفصلهم عن الأغلبية اليهودية.

اتضح مع أواسط الخمسينات أن الأهداف الأولية تحققت، وأن أهدافا جديدة يجب أن تُصاغ. وقد تضمنت مذكرة سرية جدا في العام ١٩٥٩ هدفا رئيسا أنيطت بالحكم العسكري مهمة تحقيقه: «سياسة الحكومة استهدفت.. تقسيم السكان العرب إلى مجتمعات ومناطق متناحرة.. عمّقت الأوضاع المتردية للقرى العربية والروح التنافسية في الانتخابات المحلية الانقسامات داخل القرى نفسها».

في وقت لاحق كُشف النقاب عن ثلاثة أهداف إضافية. أولا، الحيلولة دون إنشاء منظمات قومية عربية. ثانيا، الحيلولة دون عودة «اللاجئين الداخليين» إلى قراهم الأصلية، ومنع الفلسطينيين الذين صودرت أرضهم من محاولة وضع أيديهم عليها من جديد. ثالثا، حجز العمال الفلسطينيين داخل قراهم، ومنعهم من المنافسة في سوق العمل مع المهاجرين اليهود. أراد حزب مباي، القوة السياسية الرئيسة آنذاك، استخدام الحكم العسكري لمصلحة «الدولة والحزب». قررت اللجنة السياسية وسكرتاريا مباي في اجتماعها في العام ١٩٥٢ إنشاء نظام للوصاية لخلق تأييد كبير الحجم من جانب العرب للحزب.

ولكن، بعد مرور ما يزيد عن ثلاثة عقود على الغاء الحكم العسكري، لم يختف مفعوله من الوجود. ففي زمن الحكم العسكري جرى وضع منظومة كاملة من البنى والإجراءات والمواقف والأيديولوجيات التي حكمت العلاقة بين الأغلبية والأقلية. وكان بينها إنشاء هيئات خاصة للتعاطي مع الفلسطينيين-من نوع مكتب لتركيز أنشطة الدولة في الوسط العربي، والتمييز ضدهم في الحصول على الفوائد وحصص الأموال العامة، وإنشاء دوائر خاصة في وزارات مختلفة للتعاطي معهم، وظهور موقف سلبي تجاههم وأيديولوجية تُشرّع منحهم مرتبة مواطنين من الدرجة الثانية. وهذا من جانبه تسبب لدى الفلسطينيين في ظهور علاقات الوصاية، ونشوء أسباب جديدة للصراع، ومشاعر اغتراب قوية عن المؤسسات الرسمية.

معضلة إسرائيلية

غالبا ما يشير دارسو المجتمع الإسرائيلي إلى التناقض الكامن في بنية الدولة. إسرائيل تصف نفسها كيهودية وديمقراطية. في صياغة إعلان الاستقلال، اقترح مئير فلنر، ممثل الحزب الشيوعي، تعريف إسرائيل كدولة يهودية مستقلة ذات سيادة، وقصر مفهوم «الشعب اليهودي» على اليهود القاطنين فيها. ومع ذلك، ما زال المفهوم الغامض «الشعب اليهودي» يحدد الهوية الجمعية التي تخدمها الدولة. وبالتالي، خُلقت ثلاث هويات جمعية تمثلها الدولة: هوية المواطنين اليهود في إسرائيل، هوية اليهود في مختلف أنحاء العالم، وهوية المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل. يعكس هذا التصنيف، أيضا، جملة من الحقوق الشرعية. جرى التعبير عن الطبيعة اليهودية لإسرائيل عبر قوانين متنوعة وأنظمة وسياسات. فاليهود لا يتمتعون بحق الهجرة بحرية إلى إسرائيل وحق الحصول على المواطنة بمجرد وصولهم فقط، بل أن المنظمات اليهودية الدولية (المنظمة الصهيونية العالمية، الوكالة اليهودية، والصندوق القومي اليهودي) نالت صلاحيات تخص الدولة. نجد مرسومين يجسدان معنى «الدولة اليهودية»، يتعلق الأوّل بقرار المحكمة العليا:

«لا توجد أمة إسرائيلية في معزل عن الشعب اليهودي، والشعب اليهودي لا يتكون فقط من [اليهود] القاطنين في إسرائيل، ولكن من اليهود في الدياسبورا، أيضا».

لذلك، جرى إقصاء الفلسطينيين من «الأمة» التي تمثلها الدولة وتعمل باسمها. يتجلى هذا الإقصاء في المرسوم الثاني ـ القانون الأساسي: أراضي إسرائيل (١٩٦٠) حسب هذا القانون فإن

ملكية أراضي الدولة (ما يزيد عن ٩٣ بالمائة من مسطح إسرائيل) وديعة لدى الشعب اليهودي، ولا يمكن نقلها إلى طرف ثالث بواسطة البيع أو وسيلة أخرى. تحوّل هذا المفهوم للدولة اليهودية إلى ما يشبه القانون الكنسي في القانون الأساسي : بواسطة الكنيست (١٩٨٥) حيث يُتساوى التساؤل حول الطبيعة اليهودية لإسرائيل مع العنصرية.

ورغم أن إسرائيل استوعبت الفلسطينيين لكنها لن تتمكن أبدا بحكم أساسي الحصري من دمجهم كمواطنين متساوين في الحقوق. بعبارة أخرى، لن تطبق إسرائيل ببنيتها التنظيمية والأيديولوجية والتشريعية الحالية المبادئ العامة على كل مواطنيها. لم تنل هذه الثغرة حتى أواخر السبعينات عناية تُذكر من جانب العلوم الاجتماعية، حيث صوّرت إسرائيل كدولة ديمقراطية، وتم تجاهل ما تتركه بنيتها من أثر على الأقلية الفلسطينية، أو التقليل من شأنه.

تمثيلات ١ : آراء من الوسط

حتى أواسط السبعينات، كانت أبحاث التيار الرئيس حول الفلسطينيين في إسرائيل تصدر عن باحثين إسرائيليين في العلوم الاجتماعية، وصحافيين وموظفين في الدولة يتماهون مع السلطة الحاكمة ويمثلونها. وقد جرت العادة على الهجوم بعنف، أو إسكات، كل محاولة نقدية حول بنية الدولة الإسرائيلية وعلاقتها بالأقلية الفلسطينية. الهجوم المعادي للنزعة الفكرية، الذي شنه كيمرلينغ ـ عالم الاجتماع البارز في الجامعة العبرية ـ على كتاب زُريق « الفلسطينيون في إسرائيل : دراسة للاستعمار الداخلي » مثل جيد :

« الانطباع الناشئ عن قراءة كتاب زريق أن الكتاب يمثل استمرارا للحرب بوسائل أخرى (كتاب أكاديمي في هذه الحالة) قدر الفلسطينيين (سواء في إسرائيل، أو تحت الاحتلال الإسرائيلي، أو في بلدان عربية مختلفة) صعب، وتسويد الآفاق أمامهم لا يحمل إضافة (إيجابية) سواء بالنسبة لهم، أو لتراكم المعرفة في العلوم الاجتماعية حول إدارة الصراع والدوافع والعقبات التي تنطوي عليها عمليات بناء الأمم ».

نقد كيمرلينغ مثير للاهتمام لأنه ينطوي على تمثيلات أيديولوجية مختلفة سائدة في التيار العام لعلم الاجتماع الإسرائيلي. أولا، يترك العبارة الأولى بلا تحديد « الانطباع الناشئ »، انطباع مَن؟ كيمرلينغ؟ انطباع الباحثين الإسرائيليين في العلوم الاجتماعية، الذين يتوجب عليهم الرد على عدوانية زريق؟ أم انطباع القارئ المُنصف، الذي ينبغي أن يصل إلى خلاصات مشابهة لخلاصات كيمرلينغ؟

المسألة ليست لغوية، بل هي بالأحرى محاولة كيمرلينغ لعرض ذرائعه باعتبارها رصينة، وربما رقيقة أيضا. ثانيا، لماذا يذكر قدر الفلسطينيين في البلدان العربية؟ هل هي أكثر من وسيلة أيديولوجية للتعميم؟ بدلا من التعامل مع حجج زريق المحددة حول الأوضاع الوجودية للفلسطينيين في إسرائيل، يؤكد كيمرلينغ أن قدر الفلسطينيين في كل مكان مؤسف، وحالة القاطنين منهم في إسرائيل جزء من الواقع العام. ثالثا، طالما جرى تحذيرنا في بداية الفقرة من النوايا العدوانية لزريق، يؤكد [لنا كيمرلينغ] في النهاية أنها على غرار (كافة الأعمال العدوانية التي يقترفها العرب ضد إسرائيل) غير

مجدية ولن تزيد سوى من صعوبة مأزق الفلسطينيين.

في كتابه «العرب في الدولة اليهودية: سيطرة إسرائيل على أقلية قومية» يبدأ إيان لوستيك بتقديم نفسه بعذر يحظى بالمصداقية للتدليل على صدق نواياه:

«انخرطت طوال حياتي، كمشارك، وقيادي، وجامع أموال، في المنظمات الصهيونية واليهودية، وبسبب تربيتي، والتزاماتي العاطفية، وانخراطي في الشؤون اليهودية، أعرف من الداخل - في قرارة نفسي، وداخل المجتمع اليهودي - الموضوعات المؤلمة التي يثيرها البحث الجدي للعلاقات العربية - اليهودية في إسرائيل.. يمكن أن يُساء استخدام المادة المطبوعة دائما، ويمكن الاستشهاد بفقرات منها خارج السياق..».

رغم التلاشي التدريجي لتهديد وتخويف من يجرؤ على نقد الصيغة الرسمية (الصهيونية) للتاريخ، لم يختف هذا الأمر بالكامل. فقد اتهمت، خلال العقد الماضي، جماعة من الباحثين الإسرائيليين - «المؤرخون الجدد» و«علماء الاجتماع الجدد» - الذين يراجعون تاريخ إسرائيل عبر تحليل المواد الأرشيفية المُفرج عنها بعدم الوطنية. في القسم التالي، سأعرض لكيفية تمثيل الأقلية بواسطة علم الاجتماع الرسمي.

١ - التحديث

نظرية التحديث من النماذج المتأخرة التي أنتجها الفكر الارتقائي (التطوري) في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين. يتخلل هذه النظرية موضوعتان مركزيتان. يعبر التحديث، حسب الموضوعة الأولى، عن مشروع لدمج جماعات إثنية مختلفة في التيار العام للمجتمع لتحقيق التناغم والاجماع الاجتماعيين. بينما تصف الموضوعة الثانية التطور الارتقائي للمجتمعات والجماعات من التقليدية إلى الحداثة.

وقد شكلت هذه النظرية في إسرائيل قاعدة تحليل «العلاقات الإثنية»، وكان س.ن. إيزنشتاد، مؤسس علم الاجتماع الإسرائيلي، من منظريها البارزين. طُبقت نظرية التحديث في تحليل استيعاب المهاجرين الشرقيين اليهود، من جانب المجتمع اليهودي الأوروبي القائم، عبر سياسة «بوتقة الانصهار».

وكان من المتعذر تطبيق هذا النموذج كاملا في تحليل وضعية الأقلية الفلسطينية نتيجة عدم وجود أمة يهودية علمانية تشمل جميع المواطنين بصرف النظر عن انتمائهم الديني. وبفضل عدم وجود عملية تتشكل الأمة بواسطتها، اقتصر البحث على «تطوّر» الأقليات. وصف التقدم الحاصل لدى الأقلية في جوانب مختلفة من حياتها: التعليم، نظام التراتبية الاجتماعية، الصحة..الخ. هذه الطريقة في البحث مصممة، حتى في بنيتها، للتعبير عن عملية الارتقاء البادية للعيان بفضل التحديث. فهي تبدأ بالحديث عن الأوضاع المتخلفة للأقلية عند قيام الدولة، ثم تقدم فهارس مقارنة بين الماضي والحاضر، وهي «تكشف» دائما ما تحقق من تغيّر نحو الأفضل، وتعزو تلك التغيرات إلى الدور التحديثي للدولة والأغلبية اليهودية كعوامل تحديثية. أخيرا، تقترب بصورة طفيفة من «الفجوات» المستمرة في الوجود بين الأقلية والأغلبية، وتُفسّر تلك الفجوات من خلال المستويات المختلفة للتحديث

عند قيام الدولة، وكذلك العقبات التي تضعها القيم التقليدية ومؤسسات المجتمع العربي في وجه التحديث. بالنظر إلى مقدماته المنطقية ومنهجيته، هل ينجز هذا النوع من البحث أكثر من البرهنة على فرضياته الخاصة؟

وإذا كان هذا البحث قد صيغ من ناحية منهجية بطريقة تعبر عن الرواية الرسمية للسياسة والتاريخ، فإنه يعتمد على ركائز أيديولوجية أبعد من ذلك بكثير. أولا، عندما يمنح الدولة والأغلبية اليهودية دور العوامل التحديثية، يزعزع شرعية أي نوع من النضال يخوضه الفلسطينيون. والواقع، أن نقد الدولة أو سياستها يوصف من جانب هذا البحث كعلامة على النزعة التقليدية، والراديكالية، أو الإغتراب. ثانيا، عندما يحدد هذا البحث الفلسطينيين كمجتمع «تقليدي» يؤكد أن طريقة تعريف هذا المجتمع لنفسه بدائية أو دينية، لذا فهي خالية من الوعي القومي. ثالثا، يحصر هذا البحث النقاش حول الدولة في سياستها العامة، وبهذه الطريقة يترك بنية الدولة وصلتها بمختلف الجماعات بلا تحليل، ولا توضع في الحسبان حقيقة أن الدولة تتصرف كبنية طائفية وليس كمجال محايد. رابعا، عندما يقدم هذا البحث الفلسطينيين كموضوع للتحديث، يتم إلغاء دورهم كجماعة تستطيع التأثير على تاريخها بما لها من خصائص ثقافية وقومية وطبقية وإقليمية محددة.

٢- حق المواطنة والديمقراطية

خلافا للبحث المُنجز استنادا إلى فكرة التحديث، يحاول سامي سموحه، عبر كتاباته الغزيرة، تقديم حل للتناقض الكامن في بنية الدولة. ولكنه غيّر موقفه عدة مرّات. في عمله الأوّل الكبير: «إسرائيل: التعددية والصراع» يجادل أن إسرائيل «تملك سمات مؤسفة لديمقراطية العرق السيد تجاه الأقلية العربية. بما أن الفكرة الصهيونية لا تنسجم مع وضعية متساوية للعرب، تتسم سياسة الدولة تجاه العرب بالهيمنة الحصرية واللامساواة المؤسسة. لذلك، يشكل العرب شبه طائفة [منبوذة]، فهم موضوع للسيطرة، والإقصاء، والتبعية والتهميش». ولكن بعد عقد من الزمن خرج علينا بموقف مضاد، في كتابه «العرب واليهود في إسرائيل»، حيث لم يكتف بوصف إسرائيل كديمقراطية ليبرالية، بل ذهب إلى طرح أيديولوجيا النظام كأداة للمقارنة تُحلل على أساسها التوجهات السياسية للفلسطينيين. يشمل تصنيفه لمواقف الفلسطينيين السياسية ما يلي: التأقلم، التحفظ، المعارضة، والرفض. وما أن يعرض أيديولوجيا النظام كمقياس للحكم، حتى يُلغي تلك الأيديولوجيا كموضوع للتساؤل، ويضفي عليها وضعية أخلاقية سامية، فوق النقد والتساؤل.

وقد بدأ سموحه منذ العام ١٩٩٠ بترويج نموذج يدعوه «الديمقراطية الإثنية» قائلا إن إسرائيل تمثل نوعا خاصا من الديمقراطية. فهي لم تتبن مبادئ الديمقراطية الليبرالية حيث يتمتع المواطنون بحقوق متساوية، وصلة مباشرة بالدولة. ولم تتبن، أيضا، مبادئ الديمقراطية التوافقية، حيث تقوم هيئات تمثيلية لجماعات إثنية مختلفة بالتوسط في العلاقة بين الدولة والمواطن، ولا هي ديمقراطية العرق السيد، كما هو الشان في جنوب أفريقيا خلال فترة الأبارتهايد، حيث تمتع البيض، فقط، بحقوق المواطنة الكاملة. يتسم نظام الديمقراطية الإثنية الإسرائيلي، حسب سموحة، بسيطرة الأغلبية على

الدولة، مع السماح للأقلية بتحسين وضعها عبر وسائل ديمقراطية.

«بحكم انطلاقها من قومية إثنية، تتماهى الدولة مع «نواة إثنية قومية» وليس مع مواطنيها. تمارس الدولة سياسة خلق دولة - أمة متجانسة، دولة من ومن أجل جماعة إثنية معينة، وتعمل على تعزيز اللغة والثقافة والتفوّق العددي والرفاه الاقتصادي والمصالح السياسية لهذه الجماعة. ورغم تمتع الأقليات بالمواطنة وحق التصويت، إلا أنها تُعامل كمواطنين من الدرجة الثانية.. في الوقت نفسه يُسمح للأقليات بخوض نضال ديمقراطي وسلمي يحقق تحسينات إضافية في وضعها».

هذا المفهوم مغاير غريب عن فكرة الديمقراطية كما تبلورت على مدار قرون. فقد حذّرت أعداد كبيرة من المنظرين، من أمثال أرسطو، وروسو، ولوك، وتوكفيل من سيطرة أية مجموعة بعينها في المجتمع على الدولة. فالدولة تُرى كساحة محايدة حيث تشكل جماعات مختلفة تحالفات متغيّرة لتعزيز أهدافها. في هذه العملية الحيوية كافة الجماعات في المجتمع يمكنها تنظيم نفسها، المشاركة في تحالفات، وتحقيق قدر من أهدافها. وقد كان سموحة أوّل شخص، حتى الآن، يعرّف نوعا من الديمقراطية يتناقض مع المساواة.

تم الدفاع عن تشخيص سموحة للدولة كمؤسسة تُستخدم لتحقيق مصالح جماعة بعينها منذ زمن بعيد من جانب منظرين وساسة لا يقبلون الشكل الديمقراطي للحكم. هذا الموقف معروف جيدا في التقليد الماركسي، الذي يرى في الدولة الديمقراطية الليبرالية جزءا من البناء الفوقي للرأسمالية. كتب ماركس وانجلز، على سبيل المثال، في البيان الشيوعي: «الهيئة التنفيذية للدولة الحديثة ليست سوى لجنة لإدارة أعمال البرجوازية كلها». لذلك، لا يستطيع سموحة طرح نفسه كمدافع عن الديمقراطية في وقت يتبنى فيه موقفا لا يقبل بها.

يثير ما يكتنف نموذج الديمقراطية الإثنية من ملابسات في التطبيق مشاعر القلق. ففي حيث يضفي سموحة الشرعية على هيمنة الأغلبية على الدولة، لا يرسم حدودا واضحة للهيمنة. إذا كان من حق الأغلبية تقرير الغايات الأساسية للدولة، فإن مطالبة ساسة الجناح اليميني، والجمهور، بضرورة تقرير القضايا الأساسية من جانب الأغلبية اليهودية لا تبدو شرعية وحسب، بل ومعقولة أيضا. وحتى لو لم يتبن سموحة هذا الموقف، فتلك هي الملابسات المرتبطة بنموذجه.

الأقليات في نموذج الديمقراطية الإثنية مهضومة الحقوق، لكنها تستطيع تحسين وضعها بطرق جانبية. هذا يعني أن الإنجازات غير تراكمية، فإلى جانب إمكانية الربح، ثمة إمكانية للخسارة والتهميش: في عهد نتنياهو، مثلا، خسرت الأقلية الفلسطينية معظم «مكاسبها» في عهد رابين-بيريس. ويمكن في الواقع إعادة الفلسطينيين إلى نقطة الصفر كلما جاءت حكومة يمينية إلى السلطة. علاوة على ذلك، لا يلتفت سموحة إلى الثمن العالي للطرق الجانبية، الذي يتوجب على قادة الأقلية دفعه. مهما يكن من أمر، حتى لو اختاروا التعامل، ما الذي يتوقعونه؟ سموحه نفسه يقول: «لا يمكن انتظار سوى تحسّن طفيف في وضعية العرب». لذلك، يسُهل على الأقلية الاغتراب عن تاريخها، والتنازل عن مطالبها السياسية والأخلاقية في سبيل بعض المكاسب المادية القليلة؟

إلى جانب ذلك، يقول سموحه إن الفلسطينيين نالوا حقوقا مدنية وسياسية، رغم أن تلك الحقوق

تعرضت للانتهاك في عديد من المناسبات. ومع ذلك يشير إلى اتجاه مضطرد للتحسن. لكن تلك التغيّرات لن تعود عليهم بالدمج، ولن تسهم في إغناء تجربة الفلسطينيين للمواطنة. وهذا بدوره يوحي أن المعروض ليس سوى الجانب الشكلاني للمواطنة، وأن الفلسطينيين سيظلون على الهامش. وإذا كان الأمر كذلك، فما هو معنى المواطنة؟

يمكن طرح تحليل بديل للمواطنة في علاقات الأقلية والأغلبية من منظور السيطرة. ففي سبيل حصولها على الشرعية والدعم الدولي، تستخدم الأغلبية السائدة وسائل مختلفة للحكم، بما فيها منح مواطنة شكلية للأقلية طالما لا يزعزع هذا الأمر حكمها. إن مخطط المواطنة الشكلية من هذا المنظور يستهدف تعزيز هيمنة الأغلبية وشرعية نظامها.

نموذج الديمقراطية الإثنية مرافعة أيديولوجية، تتجلى سماته بطرق مختلفة، على الأغلب من خلال استخدام ثلاث أدوات: التطبيع، التعميم، ولغة القوة والسلطة.

يوظف سموحه جهوده كلها لتقديم النظام الإسرائيلي ليس كخيار يتسم بالايجابية وحسب، ولكن باعتباره الخيار الوحيد القابل للحياة، أيضا. لقد اقترن وصف التشكيلة الاجتماعية القائمة كمسألة حتمية، وبالتالي منحها صفة «قوانين الطبيعة»، منذ زمن بعيد، بسمة محددة من سمات أيديولوجية الهيمنة. فالواقع يتم رفعه إلى مرتبة المثل الأعلى بواسطة إخفاء التناقضات القائمة، وعرض العلاقات الحالية كشئ يخدم مصالح الجماعات المختلفة. يخبرنا سموحة، استنادا إلى نتائج استبيان جرى في العام ١٩٩٥، أن الفلسطينيين واليهود يعارضون الديمقراطية الليبرالية، ويؤيدون الديمقراطية الإثنية مع بعض التعديلات. أيد ٦٥,٩ من الفلسطينيين و٧١,٥ من الإسرائيليين هذا البديل. هذه النتائج مثيرة للدهشة على ضوء درجة العداء التي أبداها المشاركون في الاستبيان. هناك، على سبيل المثال، ٣٠,٩ بالمائة من الإسرائيليين يؤيدون إلغاء حق الفلسطينيين في التصويت، بينما يؤيد ٤٥,٦ بالمائة حظر الحزب الشيوعي، ويعتقد ٣٦,٧ بالمائة أن على إسرائيل البحث عن فرصة مناسبة «لتشجيع» الفلسطينيين على المغادرة. وعلى الجانب الآخر، عارض ٧٥ بالمائة من الفلسطينيين المشاركين في الاستبيان فكرة بقاء إسرائيل دولة يهودية، قال ٥٠,١ بالمائة أنهم لا يستطيعون التماهي مع إسرائيل ضمن بنيتها اليهودية ـ الصهيونية الحالية، وعبّر ٥٠,٣ بالمائة عن رأيهم أن الصهيونية عنصرية. كيف يمكن التوفيق بين هذه المواقف والخلاصة المذكورة أعلاه؟ إذا كان ثلاثة أرباع الفلسطينيين يعترضون على فكرة الأغلبية اليهودية الدائمة، كيف يوافقون على استمرار الهيمنة اليهودية على الدولة؟ ومن ناحية أخرى، إذا كان ثلاثة أرباع اليهود يعتقدون أن على الدولة منحهم أولوية في المعاملة، لماذا يقبلون خيارا ينطوي على تقديمهم لبعض التنازلات الجوهرية؟

وإذا نظرنا ابعد من ذلك، من الضروري النظر إلى البدائل، التي تم التعبير عن رفضها. لماذا ينبغي على الفلسطينيين رفض خيار الديمقراطية الليبرالية؟ لأن سموحة يحذرهم من الملابسات المفزعة للديمقراطية الليبرالية، وعلى رأسها الزيجات المختلطة، فرض نظام التعليم بالعبرية على الجميع، وإمكانية سكن اليهود في تجمعاتهم السكنية (يعرفون من التجربة أن هذا ينطوي على مصادرة أرضهم) هل

هذه الأشياء هي كل مضمون الديمقراطية الليبرالية؟ أم أن سموحه استخدم مسائل الهوية، والشرف، والأرض، وهي مسائل بالغة الحساسية في نظر الفلسطينيين (واليهود، أيضا) لفرض خلاصته المحددة سلفا. ينطبق تعريف سموحه الإجرائي للديمقراطية الليبرالية على نوع واحد من الأنظمة، أي النظام الجمهوري. ولكن ماذا عن النمط الليبرالي في المملكة المتحدة، حيث يملك أهالي ويلز وسكوتلندا مدارسهم الخاصة، ومحطات التلفزيون المحلية الخاصة بهم، والحياة الثقافية. .الخ وهم في الوقت نفسه يعيشون في مجتمع مفتوح، يتمتع فيه جميع الأفراد، بصرف النظر عن أصولهم الإثنية، بحقوق متساوية. أليس هذا النمط أكثر معقولية من النمطين الأميركي والفرنسي؟ ثم لماذا يحرص سموحة على تجنبه؟ باختصار، نريد القول إن سموحة يحاول البرهنة، مستخدما تقنيات الاستبيان والتمثيل، أن النظام القائم (الذي يتماهى معه) أفضل الخيارات القابلة للحياة ـ مع بعض التعديلات ـ بالنسبة للفلسطينيين واليهود.

الوسيلة الأيديولوجية الثانية التي يستخدمها سموحة هي التعميم. تُضفى الشرعية حسب هذا المبدأ على الواقع الشاذ بسبب سيادته. وبهذا المعنى، يقترح سموحة على شعوب مختلفة تبني النموذج الإسرائيلي. يزعم، على سبيل المثال، أن الديمقراطية الإثنية يمكن أن تكون خيارا جذّابا لمصر، إذا أرادت تعميق تجربتها الديمقراطية. لكنه يتجاهل بهذا الزعم حقيقة أن في مصر، وغيرها من المرشحين لتقليد التجربة الإسرائيلية، ثمة رابطة أعلى من الخصوصيات الإثنية والدينية. رغم المشاكل بين المسلمين والأقباط، لا يمكن إنكار الهوية المصرية للطرفين، وخلافا للوضع في مصر، فإن العرب واليهود في إسرائيل ليسوا جزءا من أمة إسرائيلية.

يتمثل المبدأ الأيديولوجي الثالث الذي يستخدمه سموحة في توظيف لغة السلطة والقوة، التي تضعه ـ رغم زعمه بالموضوعية العلمية، في معسكر الأغلبية الحاكمة. فهو يحدد خمسة مطالب عربية أساسية: نزع الصفة الإثنية عن الدولة، إضفاء الشرعية على النزعة القومية الفلسطينية، منحهم حقوقا فردية متساوية، ومنح الفلسطينيين حقوقا جماعية معيّنة وقبولهم كطرف شرعي في النظام السياسي. لكنه يعرض رفض تلك المطالب من جانب الأغلبية اليهودية كمسألة شرعية، معقولة، ومنسجمة مع مبادئ الديمقراطية. ولا يذكر سموحة، أبدا، ولو من طرف خفي، أن مطالب العرب في الواقع دعوة لتطبيق القيم الإنسانية العامة، وأن العديد من الثورات والحركات الاجتماعية شنت كفاحها باسم قيم كهذه. مهما يكن من أمر، يهمل سموحة، في سعيه لإضفاء الصواب على موقفه السياسي، تاريخ النضال الإنساني من أجل المعاملة المتساوية، ليطرح الخصوصية، والهيمنة الإثنية، وتجريد جماعة في المجتمع من حقوقها لأسباب إثنية، يطرح هذه الأشياء باعتبارها أعمدة «النمط الجديد للديمقراطية».

أخيرا، يتهاوى نموذج الديمقراطية الإثنية لدى سموحة، عندما يحلل الأسس التي يقوم عليها النظام. النظام يواصل البقاء بلا انقطاع ليس بسبب قناعة المواطنين بعدالته، ولا بسبب صفاته الأخلاقية، أو بفعل الطبيعة العملية لما يتخذه من اجراءات، بل لأن القوة، والقوة وحدها هي الضامن لاستمراره: «لاشك أن اليهود في المدى المنظور، بفضل قوتهم، وتصميمهم، واحساسهم بالصواب، لن يتخلو

عن هيمنتهم». إذا كان الأمر كذلك، يعجب الإنسان لماذا يندرج هذا النظام تحت اسم الديمقراطية وليس الهيمنة؟

تمثيلات ٢ - من الديمقراطية إلى الإثنية

يعتبر التنظير النقدي لبنية الدولة الإسرائيلية، والوصف التفصيلي للوضع الوجودي للفلسطينيين، من الأشياء الجديدة تماما. فلم يبدأ نشر أبحاث نقدية، أو قبولها في الأوساط الأكاديمية إلا في أواخر السبعينات، أي بعد قرابة ثلاثة عقود على قيام الدولة. لم تظهر قبل ذلك التاريخ سوى أعداد قليلة جدا من الكتب، من أبرزها العمل الريادي لصبري جريس «العرب في إسرائيل» (١٩٦٦) وفوزي الأسمر «أن تكون عربيا في إسرائيل» (١٩٧٥). ومنذ ذلك الوقت أخذت الأدبيات المتصلة بهذا الموضوع في التوّسع. استخدم إيليا زريق نظرية التبعية لتحليل العلاقة بين الأقلية والدولة (١٩٧٩) خلافا للمنظور التحديثي، الذي يصف المشروع الصهيوني بتعبيرات المثالية والالتزام الأيديولوجي، يتعامل زريق مع المشروع الصهيوني باعتباره مشروعا كولونياليا، ويتعامل مع علاقة الدولة بالأقلية كانعكاس داخلي للكولونيالية. وقد حاز التعاطي مع الواقع الإسرائيلي بتعبيرات مستمدة من أنماط وممارسات الكولونيالية، على مزيد من النفوذ في الفترة الأخيرة. يشكل كتاب غيرشون شافير «الأرض، العمل، وأصول الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي» (١٩٨٩) إضافة أساسية في هذا الاتجاه. ففي هذه الدراسة يحاول شافير البرهنة أن الصهيونية بدأت كحركة قومية إثنية، لكنها تتشابه في الممارسة مع المرحلة المتأخرة من مراحل الكولونيالية الأوروبية وراء البحار. لذلك، خُلق المجتمع الإسرائيلي، كتجسيد للكولونيالية، بواسطة مزيج من درجات مختلفة للسيطرة العسكرية، والاستعمار، وسلب الأرض، واستغلال السكان الأصليين.

وقد أخضعت ممارسات سلب الأرض، والاستغلال، والسيطرة، والتهميش للبحث من جانب باحثين مختلفين، استكشفوا المزيد من طبيعة الدولة والمجتمع الإسرائيليين. يبين أورين يفتاحل، مثلا، كيف تنبثق سياسة الدولة في مصادرة الأرض المملوكة للفلسطينيين في الجليل، والسياسة الإقليمية «لتهويد الجليل» من فهمها للمنطقة باعتبارها حدودا داخلية. وقد أسفرت بنية الدولة، وسياستها تجاه الفلسطينيين، سواء من مواطنيها، أو في الأراضي المحتلة [بعد العام ١٩٦٧] عن خلق تراتبية في المواطنة. كما يقول بيلد وشافير في عملهما النظري حول خطاب المواطنة إن إسرائيل خلقت، بتخصيص أنواع مختلفة من المواطنة لجماعات مختلفة، كينونة اجتماعية تفتقر إلى محددات واضحة، حيث طُبق المفهوم الليبرالي للمواطنة، الذي يضمن الحقوق الإنسانية الأساسية، والمشاركة السياسية الرسمية، والحق في الخدمات الاجتماعية الأساسية، على المواطنين الإسرائيليين يهودا وفلسطينيين، مما أدى إلى فصلهم عن الفلسطينيين في المناطق المحتلة. كما وظّف الخطاب القومي - الإثني، المعبر عن الانتماء الفردي إلى جماعة من أصل واحد، لفصل اليهود عن الفلسطينيين (من حاملي المواطنة الإسرائيلية والمقيمين في الأراضي المحتلة)، وفي الوقت نفسه، جرى استخدام الخطاب الجمهوري-حيث تُمارس المواطنة عبر المشاركة في وتحديد، ومتابعة،

الصالح العام - لإضفاء الشرعية على النظام التراتبي بين اليهود الأوروبيين واليهود الشرقيين. يلقي هذا النوع من المفهمة الضوء على تعقد الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية التي خلقها تبلور عملية الاستعمار.

تمثيلات ٣ - آراء من الهامش

رغم نشر الكثير من الأدبيات حول الأقلية الفلسطينية في إسرائيل خلال العقود الثلاثة الماضية، إلا أن القليل منها عالجت الطريقة التي تمكن بواسطتها الفلسطينيون من البقاء والتعاطي مع سياسة السيطرة والتهميش. فمعظم الدراسات المتوفرة تصف إما ما لحق بهم من سوء في المعاملة، أو ما طرأ عليهم نتيجة التحديث من جانب الدولة. يُعامل الفلسطينيون في الحالتين كجماعة سلبية، ذات دور لا يعتد به في صياغة حياتها. لذلك، كتب كامين، للتعبير عن ضرورة التعامل مع الفلسطينيين كجماعة قومية تعي ذاتها، وتسعى بطرق مختلفة، للتأثير على مصيرها:

«وصفنا مكوّنات منظومة السيطرة على العرب في موضع آخر، كما فعلنا ذلك بالنسبة لعواقب تلك المنظومة على السكان العرب، لكن أحدا لم يدرس حتى الآن، كيف حاول العرب أنفسهم التغلّب على الأوضاع المفروضة عليهم، وذلك لبناء حياتهم من جديد، رغم التقييدات والتحديدات المفروضة عليهم».

لم يُنجز الكثير منذ كتابة تلك الكلمات، وما زال تاريخ الفلسطينيين في إسرائيل ينتظر إعادة البناء، خاصة أن أفراد الجماعة الفلسطينية المتبقية بعد حرب العام ١٩٤٨ الكارثية، وسنوات القمع القاسية في الخمسينات والستينات ومطلع السبعينات، يغادرون الحياة. ما كتب حتى الآن يمكن تصنيفه ضمن ثلاث فئات. تشمل الأولى عددا قليلا من الدراسات التي تحلل معطيات تجريبية سواء إثنية أو إحصائية، تخص حالات محددة. وتضم الفئة الثانية دراسات تنظر إلى إحياء العمل الجماعي الفلسطيني من خلال تأسيس وعمل مؤسسات اجتماعية مختلفة. بينما تتعامل الفئة الثالثة مع التاريخ الفلسطيني من زاوية ما أطلق عليه ج. سكوت «سلاح الضعفاء» وهذا يعني خلق ثقافة تقاوم السيطرة السياسية، وهي تنبع من التجربة التاريخية للفلسطينيين، ومن رفضهم للأيديولوجيا السائدة.

١ - دراسات تجريبية

حلل يفتاحل في دراسات مختلفة الوسائل التي استخدمها السكان الفلسطينيون في الجليل لمقاومة سياسة التخطيط المتبعة من جانب الدولة «لتهويد» المنطقة. وقد تمحورت الأعمال التي درسها - المظاهرات، والاضراب، والتصويت للأحزاب العربية، وإنشاء منظمات غير حكومية - حول ثلاثة موضوعات: مطالب قومية، حرمان اقتصادي - اجتماعي، وموضوعات تتصل باستخدام الأرض. أثر كل عامل من هذه العوامل على احتجاج العرب بطريقة مختلفة. «أثارت الموضوعات القومية أكثر أنواع الاحتجاج حدة» ولكن ثمة تساوي في الحجم العام للاحتجاج حول الموضوعات الثلاثة الأساسية:

تركت سياسة إسرائيل تجاه المكان، وسياستها الاقتصادية ـ الاجتماعية أثرا بارزا على ما يمارسة العرب من أنماط للاحتجاج، ولعبت العوامل الجغرافية، خاصة نشوء الإقليمية الإثنية، دورا رئيسا في تشكيل احتجاج العرب.

يُشخّص يفتاحل الفلسطينيين في الجليل باعتبارهم «أقلية قومية، في إطار المركزية الإثنية لدولة يهودية». مع وضع هذا التعريف في الحسبان، لا تعرض السياسة العامة للدولة، خاصة التخطيط، كتعبير عن التحديث، والعقلانية، والفعالية.. الخ كما يجادل أصحاب المنظور التحديثي، بل تعرض كأداة للسيطرة، إلى جانب التعامل مع احتجاج الفلسطينيين كشئ مشروع، وإن كان يفتقر إلى الصفة القانونية في بعض الأحيان.

قدم رابينوفيتش سمة أخرى من سمات الأقلية الفلسطينية عبر تشخيص يختلف بصورة جوهرية عن تشخيص الاتجاه العام [في علم الاجتماع] إذ يرى رابينوفيتش أن هوية الفلسطينيين تشكلت في جانب كبير منها عبر تجربة السلب التي عاشوها، وتجربة المنفى والتهميش. يفرض هذا الفهم للهوية العديد من المشاكل الأيديولوجية والسلوكية على الساسة على المستوى المحلي والقومي.

ففي دراسته لبلدة الناصرة عيليت، ذات الأغلبية اليهودية، لاحظ رابينوفيتش أن التعبئة السياسية الناجحة للفلسطينيين تركز على موضوعات تستحضر المشاعر القومية العميقة الناجمة عن فقدان الأرض، وميراث الخسارة.. الخ، لكن التمسك بهذا البرنامج السياسي لا يمكن السياسي من تقديم نتائج ملموسة لناخبيه، بينما يستدعي تحقيق الفوائد المادية طلب مساعدة المؤسسة الحاكمة، مما يشوّه صورة السياسي في مجتمعه. وقد جهل هذا الهامش الصغير للمناورة من الفلسطينيين على درجة عالية من الانخراط السياسي، وخلّف لديهم في الوقت نفسه خيبة أمل في السياسيين. خلافا لتعامل سموحة الإيجابي مع النظام السياسي الإسرائيلي، يكشف رابينوفيتش أحد الجوانب المأساوية لما يتركه عمل النظام من أثر على الأقلية الفلسطينية.

يعتبر تشغيل الفلسطينيين في القطاع العام أحد المجالات الرئيسة التي يستخدمها النظام لإخضاع الأقلية الفلسطينية، خاصة في منظومة التعليم العربي التي تديرها الدولة. في هذا السياق، يصف لوستيك (١٩٨٠) وسائل الوضع على القائمة السوداء، والترقية مقابل التعاون مع السلطات، والوصاية، التي يستخدمها المسؤولون عن الشؤون العربية. أصبح اللجوء إلى القضاء، منذ العام ١٩٧٤، والثمانينات بشكل خاص، من الوسائل التي يلجأ إليها أشخاص حرمتهم الدولة من حقوقهم. وقد درس مزاوي (١٩٩٦) شكاوي المعلمين الفلسطينيين إلى المحكمة العليا احتجاجا على سوء التصرف في الترقيات لمناصب إدارية. تم الكشف، استنادا إلى تلك الشكاوي، أن ٤٠ بالمائة من ٢٨ حالة معروضة، تندرج في إطار اختيار أشخاص غير مؤهلين لتلك المناصب. كما انتقدت المحكمة في قضايا مختلفة كبار الموظفين في وزارة التعليم بسبب سلوكهم المشين.

٢- المجتمع المدني الفلسطيني

تضم الفئة الثالثة دراسات عالجت النشاط الجمعي للفلسطينيين من خلال المنظمات غير الحكومية،

وهيئات تنسيقية أخرى. تمثل تلك المنظمات كما يرى دورون (١٩٩٤) قاعدة ظهور المجتمع المدني الفلسطيني في إسرائيل. فقد بدأ المجتمع المدني في البروز، إلى جانب نظيره اليهودي، منذ أواسط السبعينات، نتيجة تراجع دور الدولة في المجال الاجتماعي ـ السياسي. تنقسم المنظمات الفلسطينية إلى نوعين: لجان تنسيق سياسية، وقطاع المنظمات الطوعية وغير الربحية. يضم النوع الأوّل منظمات مثل لجنة المتابعة العربية، التي تتشكل من عدة أطراف تضم رؤساء بلديات، وأعضاءَ كنيست، وممثلين عن الحركات الاجتماعية والسياسية الفلسطينية. ولجنة رؤساء المجالس المحلية، ولجنة الدفاع عن الأراضي. وقد جرى إنشاء العديد من اللجان تحت رعاية المنظمات المذكورة، لمراقبة تطوّر الوسط الفلسطيني، وتوثيق الفجوات القائمة بين الفلسطينيين واليهود.

أما النوع الثاني فيشمل منظمات غير ربحية (منظمات غير حكومية) ازدهار المنظمات غير الحكومية الفلسطينية ظاهرة مدهشة، فقد وصل عددها عام ١٩٩٠ إلى ١٨٦ منظمة، مارست النشاط في مجالات مختلفة منها: الحفاظ على التراث والثقافة الفلسطينية، تقديم خدمات طبية وقائية للسكان في قرى صغيرة نائية، الدفاع عن حقوق البدو، إقامة دور الحضانة، تقديم مساعدات قانونية في موضوعات تكتسب أهمية بالنسبة للمجتمع الفلسطيني.

هل نستطيع النظر إلى تلك المنظمات كقاعدة مناسبة لظهور المجتمع المدني؟ يقترب الجواب من حد البداهة بالنسبة لدورون (١٩٩٤) فهذا الكم المتنوّع من المنظمات يمثل حالة من التفاعل الاجتماعي يقوم بها أفراد أحرار، يعملون لصالح مجتمعهم. ومع ذلك، لا يجب القفز إلى نتيجة سريعة كهذه. التحفظ في هذا الشأن مزدوج: سعت الدولة منذ قيامها إلى تشجيع الخصومات بين الفلسطينيين، وعملت بنشاط على تعزيز هويات غير قومية، وأنواع مختلفة للولاء. وقد نجحت هذه السياسة بصفة خاصة في التأثير على طريقة تصويت الفلسطينيين في الانتخابات.

هل نستطيع النظر إلى المنظمات التنسيقية كمكوّن من مكونات المجتمع المدني؟ يرى باحث علم الاجتماع شيلز جمعيات المجتمع المدني كأشياء تنشأ حول مصالح مشتركة ومعتقدات ومواقف مشتركة. ينضم الإنسان إليها كفرد، وليس كحامل لهوية معينة. يتناقض هذا الفهم مع المظهر السائد في خيارات الفلسطينيين في الانتخابات، ومع تركيب العديد من المنظمات غير الحكومية. كذلك، هل تخلت الدولة بسهولة عن سياسة اخضاع الفلسطينيين لسيطرتها السياسية، ومنعهم من إنشاء أرضية يعتد بها للإدارة الذاتية؟ أعتقد أن الإجابة سلبية، إذ يمكن مراقبة تلك المنظمات غير الحكومية بسهولة واستغلالها. علاوة على ذلك، تعتمد تلك المنظمات في وجودها على تمويل من الخارج، من أوروبا ومانحين أميركيين، وهذا الوضع يمنح المانحين حق المحاسبة، وليس المجتمع الذي تعمل باسمه.

٣- المقاومة الثقافية

تشمل الفئة الثالثة المعالجة النظرية لمقاومة الفلسطينيين. أعتقد أن آليات السيطرة والمقاومة جزء من الحياة اليومية للنظام وللأقلية الفلسطينية. يعاني الفلسطينيون في حياتهم اليومية من الغبن،

يتعرضون للتمييز، والملاحقة، وسوء المعاملة، وأشكال أخرى من الهيمنة. وقد عُرضت استراتيجياتهم من أجل البقاء باعتبارها من الجوانب الواعدة في مجال الأبحاث الاجتماعية، سيما وأن وضعهم لا ينطوي على احتمال التغيير. فهم أقلية مستقرة بين السكان، ورغم التقلبات الديمغرافية في إسرائيل، ما زالوا يشكلون ١٦ بالمائة من عدد السكان في حدود العام ١٩٦٧. لكن هذا الثبات لا يلغي مطلب تغيير علاقة الأقلية بالأغلبية بصورة جذرية. على صعيد آخر، لن تُحدث الجهود الديبلوماسية لحل الصراع الطويل في الشرق الأوسط بطريقة سلمية تأثيرا مباشرا على وضعهم. فهم ليسوا طرفا، ولن يكونوا كذلك، في أية تسوية سياسية، حيث يُنظر إلى مشكلتهم باعتبارها من الشؤون الداخلية الإسرائيلية. من ناحية اخرى، لم ينجح الفلسطينيون في إسرائيل بفضل الطبيعة اليهودية للدولة، وما يرتبط بها من عداء قومي (ومن غير من المتوقع أن ينجحوا) في احتلال مواقع استراتيجية في هيئات صنع القرار، على غرار اليهود المتدينين الذين نجحوا في هذا الشأن، وكذلك المهاجرين الجدد من الاتحاد السوفياتي السابق.

على ضوء ذلك، يقف الفلسطينيون أمام خيارين: يصل الأول إلى حد التسليم، وينطوي على قبول الرواية الصهيونية، ونظام السيطرة، بما يحمله من نتائج بعيدة المدى لتهميشهم وتغريبهم عن تاريخهم. ويتجسد الخيار الثاني في الجهد الدؤوب لممارسة تأثير على حياتهم ضمن المحدودية والتقييدات المفروضة عليهم. وجدت خيارات كهذه تعبيرها في أيديولوجيات سائدة. هناك ثلاثة مواقف أيديولوجية تصف مكانة الفلسطينيين في إسرائيل وظروفهم. الأولى هي الأيديولوجيا الصهيونية، ورغم ان همها الأساسي تعزيز الهجرة اليهودية، وإنشاء دولة يهودية حديثة، ودمج مختلف الجماعات الإثنية، إلا ان هذه الأيديولوجيا تبرر المشروع الصهيوني، وتصفه ليس كمشروع شرعي وحسب، ولكن باعتباره تقدميا وأخلاقيا أيضا. الأيديولوجيا الثانية هي التحديث، وقد خلقها النظام لإخضاع الفلسطينيين فكريا وأخلاقيا. فهي تركز على دور الدولة في الأخذ بيد الفلسطينيين من التخلّف إلى الحداثة، كما تستهدف رفع مستوى اعجاب الفلسطينيين بالدولة والأغلبية اليهودية، وفي الوقت نفسه تعزز مشاعر الدونية لديهم تجاه الثقافة العربية والهوية الفلسطينية. يقوم النظام التعليمي بغرس هذه الأفكار بقوة وكذلك أجهزة الإعلام. أما الأيديولوجيا الثالثة فهي أيديولوجيا المقاومة، مرجعيتها التجربة التاريخية للشعب الفلسطيني، التجربة المأساوية لتدمير مجتمعهم في حرب العام ١٩٤٨، الواقع الصعب لمصادرة الأراضي، التمييز والتهميش الذي يعانون منه. خلافا للأيديولوجيتين السابقتين، يجري تكريس أيديولوجية المقاومة عبر التعليم غير الرسمي، والأمثال والأغاني الشعبية. .الخ وهدفها الرئيس رفض العمالة والخضوع، والدعوة إلى الصمود. وكما يتجلى الأمر في الواقع، يفهم هذا الموقف ويجري تفسيره بطريقة مختلفة، لذلك يُمارس في مجال الحياة اليومية والسلوك وكذلك في حقل الأفكار. لقد تمحور كفاح الفلسطينيين في إسرائيل حول مسائل جوهرية منها ملكية الأراضي والسيطرة عليها، وهدم البيوت، وحق اللاجئين داخل إسرائيل نفسها في العودة إلى قراهم الأصلية.

تستمد هذه الأيديولوجيا حيويتها بفضل إعادة انتاجها باستمرار على المستوى الشعبي، وتشكل

جزءا من الحياة اليومية للعاديين من الناس رجالا ونساء. ولهذا السبب، أصبحت المكوّن الأساسي في بناء التاريخ سواء على المستوى المحلي أو القومي.

خلاصة

حاولت في هذه المقالة تحليل أوضاع الأقلية الفلسطينية في إسرائيل، والمفاهيم المتداولة بشأنها في العلوم الاجتماعية. وبالنظر إلى التفاعل بين الواقع وطريقة عرضه وتنظيره، تحضر خلاصة أساسية في هذا الصدد: حدث انتقال خلال عقد ونصف مضت من مفاهيم أحادية الجانب، إلى مفاهيم تعددية. وقد تجلت التعددية بطريقتين: المنظور الذي يُرى الواقع من خلاله، والأنماط النظرية المستخدمة. وكما أظهر النقاش في القسمين الأخيرين من هذه المقالة، ثمة نزعة متنامية للتعاطي مع أوضاع الفلسطينيين في إسرائيل، ليس من وجهة نظر الدولة والأغلبية اليهودية، ولكن من خلال رؤية الفلسطينيين لأنفسهم، أيضا.

ترافقت هذه النزعة مع تنوّع في المفاهيم النظرية المستخدمة. فقدت فكرة التحديث، ذات الفرضيات الأوروبية المتمركزة على الذات، مصداقيتها، كوسيلة لتحليل «العلاقات الإثنية في إسرائيل»، ينطبق هذا الأمر على العلاقات الفلسطينية ـ اليهودية، وكذلك على علاقة الإشكناز باليهود الشرقيين. وقد بيّن تعدد الأنماط والمفاهيم المستخدمة ما تتسم به أوضاع الأقلية الفلسطينية من تعقيد من ناحية سياسية واجتماعية ـ اقتصادية، وقانونية. تذكرنا بعض الدراسات المستعرضة في القسم الأخير بأهمية دور الإنسان في تقرير مصيره، بصرف النظر عن قوّة الدولة الحديثة. تستطيع الأقليات، أيضا، التأثير على مصيرها، وبما أن قوتها تتسم بالمحدودية، على يجب أن تكون المحاولة الإنسانية البؤرة البحث في أوضاع الأقلية الفلسطينية بدلا من التركيز على صيغ عمومية وأنماط مجرّدة.

ومع ذلك، رغم التغيّر الكبير الحاصل، ما زال العديد من الباحثين الإسرائيليين في علوم الاجتماع، الذين وضعوا على عاتقهم دراسة الأقلية الفلسطينية، لا يقبلون بتطبيق المعايير نفسها. هل يقبل القائلون باستخدام الدين أساسا لليهودية في إسرائيل، مثلا، تعرّض اليهود للتمييز بسبب ديانتهم في بلدان أخرى؟ تسوّغ «مؤسسة» العلوم الاجتماعية العاملة في خدمة الدولة استخدام المعايير المزدوجة في معاملة الفلسطينيين واليهود، بدعوى «فرادة الحالة الإسرائيلية» أو الأسباب الأمنية.. الخ. لكل حالة في الدنيا خصوصيتها، لكن هل يبرر هذا معاملة جماعات مختلفة بطريق غير متساوية، استنادا إلى تعريفات صاغها المجتمع؟ يرتبط بهذا الأمر، وإن يكن بطريقة غير مباشرة، استخدام الخصوصية الثقافية كمبرر للتمييز. والواقع أن غلاة اليمين العنصري والليبراليين دافعوا عن مبدأ تمكين الأقليات من الحفاظ على ثقافتها. يرى الأوائل في الخصوصية الثقافية وسيلة لفصل جماعات عرقية/إثنية عن بقية المجتمع، بينما تعني الاختلافات الثقافية لليبراليين التنوّع في النظرة، وطريقة الحياة، وهي أشياء تُغني المجتمع. لقد استخدمت مفاهيم مثل الثقافة والعقلية، في حالات عديدة، لظلم بالفلسطينيين والتمييز ضدهم. وهذا يوحي أن مسألة العدالة الحقيقية تحتاج لأن تفرض بالقوة في المستقبل. لا يخص هذا الأمر الفلسطينيين دون غيرهم، لكنه حاسم بصورة خاصة بالنسبة لهم.

بيبلوغرافيا:

Abu-Kishk, Bakir, 'Arab Land and Israeli Policy', Journal of Palestine Studies, 11, 1981, 124-135.
Abu-Lughod, Janet, 'The Demographic Transformation of Palestine', in The Transformation of Palestine, ed. Ibrahim Abu-Lughod (Evanston: Northwestern University Press, 1971), 139-163.
Al-Haj, Majid, and Rosenfeld, Henry, Arab Local Government in Israel (Tel-Aviv: The International Center for Peace in the Middle East, 1988).
Al-Haj, Majid, and Rosenfeld, Henry, 'The Emergence of an Indigenous Political Framework in Israel: The National Committee of Chairmen of Arab Local Authorities', Asian and African Studies, 23, 1989, pp. 205-244.
Arnon, Issac and Raviv, Michael, From Fellah to Farmer: A Study on Change in Arab Villages (Rehovot: Settlement Study Center, 1980).
Benziman, Uri and Mansour, Atallah, Subtenants: Israeli Arabs, Their Status and State Policy Toward Them (Jerusalem: Keter, 1992). (in Hebrew).
Chomsky, Noam, Peace in the Middle East (Glasgow: Collins, 1975).
Cohen, Ra'anan, Complexity of Loyalties: Society and Politics - The Arabs in Israel (Tel-Aviv: Am-Oved, 1990). (in Hebrew).
Davis, Uri and Lehn, Walter, 'Land Ownership, Citizenship and Racial Policy in Israel', in Sociology of Developing Societies: The Middle East, eds. Talal Asad and Roger Owen (London: Macmillan Press, 1983), 145-158.
Doron, Gideon, 'Two Civil Societies and One State: Jews and Arabs in the State of Israel' in Civil Society in the Middle East, ed. Augusts Norton (New-York: E.J. Brill, Vol.2, 1994), 193-220.
Eisenstadt, S, N, Israeli Society: Background, Development Problems (Jerusalem: Magnes, 1973).
El-Asmar, Fouzi, To Be An Arab in Israel, (London: Frances Pinter, 1975).
Gramsci, Antonio, Selections From Prison Notebooks, eds. QHoare and Geoffrey H. Smith (London: Lawrence & Wishart, 1986).
Gutmann, Matthew, 'Rituals of Resistance: A Critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance', Latin American Perspectives, 20, 1993, 74-92.
Hadawi, Sami, Bitter Harvest: Palestine Between 1914-1967 (New York: New World Press, 1967).
Jaffa Research Center, A Guide of Arab Community Associations and Institutions in Israel (Nazareth: Jaffa Research Center, 1990). (in Arabic).
Jiryis, Sabri, The Arabs in Israel. (New-York & London: Monthly Review Press, 1976).
Kamen, Charles, 'After the Catastrophe II: The Arabs in Israel 1948-1951', Middle Eastern Studies, 24 (1) 1988, 68-109
Khalidi, Raja, The Arab Economy in Israel (London: Croom Helm, 1988).
Kimmerling, Baruch, 'The Palestinians From Two Research Perspectives', State, Government and International Relations, 16, 1980, (in Hebrew).
Kretzmer, David, The Legal Status of the Arabs in Israel (Tel-Aviv: The International Center for Peace in the Middle-East, 1987).
Landau, Jacob, The Arabs in Israel (London: Oxford University Press, 1969).
Landau, Jacob, The Arab Minority in Israel 1967-1991: Political Aspects (Tel-Aviv: Am-Oved, 1992) (in Hebrew)
Lister, Ruth, The Exclusive Society (London: CPAG, 1990).
Lustick, Ian, Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority (Austin: Texas University Press, 1980).
Lustick, Ian, 'Creeping Bi-nationalism Within the Green Line', New Outlook, 31, 7, 1988, 14-19.
Lustick, Ian, 'The Changing Political Role of Israeli Arabs' in The Elections in Israel- 1988, eds Asher Arian and Michal Shamir (Boulder: Westview, 1990), 115-131.
Lustick, Ian, 'To Build and to Be Built: Israel and Hidden Logic of the Iron Wall, Israel Studies, 1, 1996.
Mandel, Neville, Arabs and Zionism Before World War I (Berkeley: University of California Press, 1976).
Mazawi, Andre, 'Patterns of Competition over School Management Positions and the Mediation of Social Inequalities: A Case Study of High Court of Justice Petitions Against the Appointment of Principals in Public Arab Schools in Israel', Israel Social Science Research, 11, 1, 1996, 87-114.
Melman, Yossi and Raviv, Daniel, 'A Final Solution of the Palestinian Problem', The Guardian Weekly, 21 February, 1988, p.19.
Morris, Benny, The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949 (Cambridge University Press, 1987; an expanded version in Hebrew appeared in 1991).
Peled, Yoav, and Shafir, Gershon, 'The Roots of Peacemaking: The Dynamics of Citizenship in Israel', International Journal of Middle East Studies, 28, 1996, 391-314.
Rabinowitz, Dan, 'Common Memory of Loss: Political Mobilization among Palestinian Citizens of Israel', Journal of Anthropological Research, 50, 1994, 27-49.

Ram, Uri, The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology and Identity (New York: New York University Press, 1995).
Rekhess, Elie, Israeli Arabs Since 1967: The Issue of Identity (Tel-Aviv: Tel-Aviv University, 1976). (in Hebrew).
Sa'di, Ahmad, The Palestinians in Israel: A Study of a Subordinate National Minority (University of Manchester, Unpublished Ph.D. Thesis, 1992).
Sa'di, Ahmad, 'Between State Ideology and Minority National Identity: Palestinians in Israel and Israeli Social Science Research', Review of Middle East Studies, 5, 1992, 110-130.
Sa'di, Ahmad, 'Incorporation Without Integration: Palestinian Citizens in Israel's Labor Market', Sociology, 28, 1995, 432-451.
Sa'di, Ahmad, 'Minority Resistance to State Control: Towards a Re-analysis of Palestinian Political Activity in Israel', Social Identities, 2, 1996, 395-412.
Sa'di, Ahmad, 'Poverty Among Arab Children in Israel: A Question of Citizenship' in Poor Children in Israel, ed. John Gal (Hamo'azah Leshlom Hayeled, 1997), 29-38. (in Hebrew).
Schiff, Zeev, 'The Prose and Cones of the Military Government', New Outlook, 5, 1962, 64-71.
Scott, James, Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasants' Resistance (New-York: Yale University Press, 1985).
Scott, James, Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts (New Haven: Yale University Press, 1990).
Segev, Tom, 1948-First Israelis (Jerusalem: Domino,1984). (in Hebrew).
Shafir, Gershon, Land Labor and the Origins of the Israeli Palestinian Conflict (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
Shafir, Gershon, 'Israeli Society: A Counterview', Israeli Studies, 1,2, 1996, 189-213.
Shahak, Israel, 'A History of the Concept of "Transfer" in Zionism', Journal of Palestine Studies, 18, 1983, 22-37.
Shils, Edward, 'The Virtue of Civil Society', Government & Opposition, 26, 2, 1991, 3-20.
Smooha, Sammy, Israel: Pluralism and Conflict (Berkeley: University of California Press, 1978).
Smooha, Sammy, Arabs and Jews in Israel: Conflicting and Shared Attitudes in a Divided Society (Boulder: Westview, 1989).
Smooha, Sammy, 'Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arabs in Israel', Ethnic and Racial Studies, 13, 1990, 389-413.
Smooha, Sammy, 'The Status of Minority in an Ethnic Democracy: The Arab Minority in Israel', Reading in the Revival of Israel, 6, 1996, 277-311. (in Hebrew).
Smooha, Sammy, 'Ethnic Democracy: Israel as an Archetype', Israeli Studies, 2, 1997, 198-241.
Smooha, Sammy and Hanf, Theodor. 'The Diverse Modes of Conflict Regulation in Deeply Divided Societies', International Journal of Comparative Sociology, 33, 1992, 26-47.
Soffer, Arnon, 'Geographical Aspects of Change Within the Arab Communities in Northern Israel', Middle Eastern Studies, 19, 1983, 213-243.
Stendel, Ori, The Minorities in Israel: Trends in the Development of Arab and Druze Communities 1948-1973 (Jerusalem: The Israel Economist, 1973).
The State's Comptroller Office, The State of Israel, Annual Report-42 (Jerusalem, 1992).
Twine, Fred, Citizenship and Social Rights (London: Sage, 1994).
White, Christine, 'Everyday Resistance, Socialist Revolution and Rural Development: The Vietnamese Case', The Journal of Peasant Studies, 13, 2, 1986, 49-63.
Wiemer, Reinhard, 'Zionism and the Arabs After the Establishment of the State of Israel', Palestinians Over the Green Line, ed. Alexander Scholch (London: Ithaca Press, 1983), 26-63.
Yiftachel, Oren, 'Planning as Control: Policy and Resistance in a Deeply Divided Society', Progress in Planning, 44, 2, 1995, 119-184.
Yiftachel, Oren, 'The Internal Frontier: Territorial Control and Ethnic Relations in Israel', Regional Studies, 30,3, 1996, 493-508.
Yiftachel, Oren, 'The Political Geography of Ethnic Protest: Nationalism, Deprivation and Regionalism Among Arabs in Israel', Transaction, 22,1, 1997, 91-110.
Yiftachel, Oren, 'Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation: "Ethnocracy" and Its Territorial Contradictions', Middle East Journal, 51, 4, 1997, 505-519.
Yiftachel, Oren, and Yone, Law, H, 'Regional Policy and Minority Attitudes in Israel', Environment and Planning A, 27, 1995, 1281-1301.
Zureik, Elia, The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism (London: Routhledge & Kegan Paul, 1979).



الفلسطينيون والحدود

فؤاد مغربي

الحدود تحدد الهوّية وتؤكد الاختلاف. تمارس الحدود الانتخاب والإقصاء في آن. في القرن التاسع عشر، اقترنت فكرة الحدود بمحاولات إنشاء هوية جمعية تُحدد بتعبيرات تاريخية وثقافية تستهدف تكوين أمة. وقد أدى عصر القوميات إلى اهتمام مفرط بحدود يجري رسمها لضمان التجانس المفروض، أحيانا، بالتطهير العرقي، أو إنشاء أرثذوكسيات دينية. بهذا المعنى، كانت القومية أكبر مُوّلد للحدود في التاريخ الحديث. وفي هذه المنطقة من العالم، يتسم الصراع بين الحركة القومية الفلسطينية والصهيونية -قبل كل شئ آخر- بصراع عنيف على الأرض والحدود. وما مفاوضات السلام الجارية في الوقت الحالي، سوى محاولة لرسم حدود تفصل بين الجماعتين. ومن رأينا أن الصراع التاريخي بين إسرائيل والفلسطينيين، يرسم حدودا أخرى للمجتمع بالمعنى الواسع للكلمة، وهي حدود ذات معالم في الحياة اليومية، في السلوك الفردي، وفي مساحة المخيلة، أيضا.

لا يعنينا، في هذا الصدد، تذبذب المفاوضات بين الإسرائيليين والفلسطينيين، بل استكشاف العلاقة بين الحدود بالمعنى المادي للكلمة، وحياة جماعة ما -عملية التفاعل بين الجوانب الجيو-سياسية، والنفسية -الاجتماعية في الحياة اليومية للفلسطينيين. لذلك، تحلل هذه الورقة أثر الجغرافيا السياسية على المجتمع والفرد. بكلمات أخرى:

كيف تترك الحدود بالمعنى المادي للكلمة أثرها في نهاية المطاف على بني البشر؟ وما هي الحدود التي يصنعها الناس لفصل أنفسهم عن أناس آخرين، وبالتالي تشكل هويتهم؟ كيف تنسل الحدود إلى المخيلة؟ وكيف يتمكن الناس في نهاية الأمر من اجتياز حدود تضعهم من ناحية فعلية في »أقفاص حديدية« ليحققوا بهذا الفعل قدرا من الحرية.

لكي يعيش الإنسان في فلسطين هذه الأيام يجد نفسه مكبلا بحدود قاسية، نقاط تفتيش، وأسيجة من الأسلاك الشائكة، وجدران، وأنواع مختلفة من التصاريح، وكاميرات مراقبة. قد يبدو اهتمام الإنسان بالحدود في هذا الزمن والعصر نوعا من الشذوذ، على ضوء ما يملكه أفراد أو جماعات من سهولة تخطي الحدود بواسطة تقنية الاتصالات الفورية. ورغم ذلك، لا تملك مزاعم انتفاء المسافة ونهاية الجغرافيا القدرة على الاقناع، فالظاهر أن الحدود تزداد رسوخا وإحاكما، ليس في الشرق الأوسط فقط. نقرأ بصفة يومية قصصا مأساوية عن مهاجرين حاولوا، بمجازفة قد تودي بحياتهم، التسلل إلى هذه الدولة الأوروبية أو تلك لتحسين ظروف عيشهم. وفي الوقت الحالي تقوم معظم الدول الغنية بتشديد شروط الهجرة للحيلولة دون نجاح لاجئين أو مهاجرين فقراء في الوصول إليها. لذلك، تكتسب مسألة الحدود بعدا جديدا يقترن بحياة العديد من الناس في العالم أو موتهم. وبالنسبة للفلسطينيين فإن مسألة الحدود ترتبط ببقائهم كجماعة قومية.

الجغرافيا السياسية

تعكس خارطة المناطق الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة، التي احتلتها إسرائيل في يونيو (حزيران) ١٩٦٧، رجحان كفة القوة الإسرائيلية المفروضة عبر عملية استيطان متواصلة، تعيد إلى الأذهان عمليات مشابهة جرت في القرن التاسع عشر. وفي هذه الحالة ما زالت عملية الاستعمار والاستيطان القسري مستمرة، مما يجعل إسرائيل حالة نادرة باعتبارها القوة الكولونيالية الوحيدة في القرن العشرين. صادرت إسرائيل وما زالت مساحات واسعة من الأراضي الفلسطينية، وأنشأت قرابة ٢٠٠ مستوطنة يهودية يقطنها - باستثناء مدينة القدس - ما يزيد على مائتي ألف مستوطن، منتهكة بذلك مبادئ القانون الدولي التي كررت التعبير عنها قرارات كثيرة للأمم المتحدة. بعض تلك المستوطنات مخافر أمامية يقطنها أقل من مائة شخص، والبعض الآخر مثل معاليه أدوميم يقطنها ما يزيد عن عشرين ألفا من المستوطنين. ومعظمها مستوطنات محصنة تحصينا جيدا تعتلي رؤوس التلال والمواقع الاستراتيجية المشرفة على القرى العربية في الأودية. وهي مستوطنات مسوّرة بأسيجة مكهربة وجدران وأبراج مراقبة، وسكانها مسلحون تسليحا جيدا في العادة وسبق لهم تلقي تدريبات عسكرية.

يقع تحت السلطان القضائي للمستوطنات حوالي ٥ بالمائة من مساحة الضفة الغربية، و٢٠ بالمائة من قطاع غزة، حيث يقيم ٦٥٠٠ من الإسرائيليين في ١٧ مستوطنة. علاوة على ذلك، هناك ١٧٠ ألفا من المستوطنين اليهود المزروعين في القدس الشرقية العربية، وسط أحياء ذات كثافة سكانية عربية عالية. ويتمثل الهدف الرئيس لتلك المستوطنات في ضمان تحقيق أغلبية يهودية في مدينة القدس. لذلك، يُسمح للمستوطنات اليهودية بالتوّسع، بينما تُمنع الأحياء العربية من التوّسع. إضافة إلى ذلك، أسفرت حملة تطهير عرقية إسرائيلية عن حرمان آلاف من الفلسطينيين في القدس من حق الإقامة، وهُدمت بيوت العديد غيرهم بدعوى عدم الحصول على تراخيص للبناء. وفي الخليل، يقيم

حوالي ٤٠٠ مستوطن يهودي في قلب المدينة، داخل غيتو تحميه قوة من الجنود الإسرائيليين.

واصلت الحكومات الإسرائيلية، بما فيها حكومة إيهود باراك، توسيع المستوطنات، على الرغم من اتفاقات أوسلو، التي اشترطت وقف كافة الإجراءات أحادية الجانب، التي تستهدف تغيير الواقع على الأرض. ومنذ التوقيع على تلك الاتفاقات في سبتمبر ١٩٩٣، تضاعف عدد المستوطنين في كافة الأراضي الفلسطينية المحتلة وصولا إلى معدله الحالي.

صادرت الحكومة الإسرائيلية، أيضا، مساحات واسعة من الأرض لبناء طرق التفافية حول المناطق المأهولة بالعرب، لتميكن المستوطنين اليهود من التنقل بحرية إلى مناطق مختلفة في إسرائيل نفسها. وتكشف نظرة خاطفة إلى الخارطة طرقا عديدة يوصي الجيش الإسرائيلي الإسرائيليين باستخدامها، والطرق التي لا ينصح بها، وتلك المخصصة لأغراض عسكرية، والطرق المخصصة للدوريات الفلسطينية -الإسرائيلية المشتركة.

تلك الطرق الالتفافية عامل محلي حاسم، فهي لا تربط المستوطنات اليهودية، وتلتف على القرى الفلسطينية فقط، بل تُستخدم كدينامية نفسية يتم بفضلها تبهيت الجغرافيا السياسية للأراضي الفلسطينية بشكل كامل. بهذه الطريقة يستطيع المستوطنون اليهود السفر بسياراتهم دون احتكاك سوى بالقليل القليل من التجمعات السكانية الفلسطينية، أي تحويل الفلسطينيين إلى كينونة غير مرئية.

شجّعت مختلف الحكومات الإسرائيلية، تاريخيا، عملية الاستيطان فعمدت إلى خلق حقائق يتعذر التراجع عنها على الأرض، في سبيل السيطرة عليها، وجعل كل احتمال لقيام دولة فلسطينية قابلة للحياة مسألة مستحيلة. ومنذ أوائل السبعينات، رسم المخططون الإسرائيليون التوّسع الاستيطاني استنادا إلى مفهوم »الكتل الاستيطانية« -إنشاء مجموعة مستوطنات في مناطق متجاورة، ودمجها على مدار سنوات من العمل المستمر في مجال البنية التحتية، والإدارة، والخدمات. وقد أسفرت السيطرة الإسرائيلية عن خلق مجتمع يتكون من مواطنين إسرائيليين يزداد عددهم بصفة مستمرة، يتمتعون بوضعية قانونية وإقليمية مستقلة بذاتها عن مناطق يعيشون في وسطها، ومشابهة للوضع في إسرائيل نفسها.

تفتت تلك المستوطنات الضفة الغربية إلى أربعة كانتونات: جنين-نابلس في الشمال، ورام الله في الوسط، بيت لحم والخليل في الجنوب، وأريحا في الشرق. كما تفتت قطاع غزة بالطريقة نفسها. تفصل بين الكانتونات المذكورة مناطق واسعة تحت السيطرة الإسرائيلية، مما يجعل تنقل الفلسطينيين بحرية بين مناطقهم مسألة بالغة الصعوبة.

بدّلت اتفاقيات أوسلو جغرافيا الحياة اليومية للفلسطينيين. فالمسافة بين رام الله والقدس، مثلا، حوالي عشرة كيلومترات، لكن الوصول إلى القدس يقتضي في المقام الأوّل مغادرة نقطة تفتيش فلسطينية تمثل الحد الخارجي للمنطقة A (المنطقة التي وضعتها الترتيبات الانتقالية تحت سيطرة فلسطينية كاملة) بعدها، ينبغي المرور في منطقة B (الواقعة تحت سيطرة فلسطينية-إسرائيلية

مشتركة) ثم يصل الإنسان إلى نقطة تفتيش إسرائيلية تتمركز على الحد الشمالي الموّسع لمدينة القدس، متخطية العديد من الإحياء الفلسطينية. تقع القدس، التي وّسع الإسرائيليون حدودها البلدية كثيرا منذ احتلالها في العام ١٩٦٧، تحت سيطرة إسرائيلية كاملة. تبلغ المنطقة A ١٨ بالمائة من مساحة الضفة الغربية، والمنطقة B حوالي ٢٢ بالمائة، والمنطقة C ٦٠ بالمائة. وفي قطاع غزة تسيطر إسرائيل على ٢٠ بالمائة من مساحة القطاع، تشمل ١٧ مستوطنة يهودية يقيم فيها حوالي ٦٥٠٠ من الإسرائيليين في الوقت الحاضر، بينما ينضغط الفلسطينيون في قطاع غزة، الذين يصل عددهم إلى مليون نسمة تقريبا، في الأجزاء الباقية من القطاع، مما يجعلها من أكثر المناطق ازدحاما في العالم.

تحمل السيّارات المسجلة في إسرائيل والقدس، عادة، لوحات قيادة صفراء اللون، وتعبر نقاط التفتيش الإسرائيلية بلا عائق. وقد يوقف الجنود الإسرائيليون بين الفينة والأخرى، حسب الوضع الأمني، سيارة لفحص بطاقات الهوية أو جواز للسفر ممهور بتأشيرة صالحة. أما السيارات الفلسطينية فتحمل لوحات قيادة خضراء اللون، ولا يُسمح لها بدخول القدس، أو الدخول إلى إسرائيل نفسها، بلا تصريح خاص. يعني هذا الأمر من ناحية عملية، أن القدس، التي كانت مركز الحياة الدينية والثقافية والاقتصادية والسياسية للفلسطينيين أصبحت الآن محظورة عليهم.

السفر من رام الله إلى غزة قصة أخرى. فالإنسان يمر عبر إسرائيل للوصول إلى نقطة التفتيش الرئيسة التي يسميها الإسرائيليون إيريز، ويسميها الفلسطينيون بيت حانون ـ فرض الأسماء العبرية على الأماكن المحلية الفلسطينية دلالة أخرى على إرادة السيطرة وتبديل الواقع ـ في إيريز ثمة ممر لدخول فلسطينيين يحملون تصاريح، وممر للأجانب، والديبلوماسيين وحاملي بطاقات VIP وبعض العاملين في منظمات دولية. وبقدر ما يخصني الأمر، أمشي ـ مسلحا بجواز سفري الأميركي ـ إلى ممر الشخصيات الهامة جدا، حيث يفحص الإسرائيليون جواز السفر ويختمونه، ثم أمشي مسافة معينة إلى الجانب الفلسطيني، وأقدم أوراقي الثبوتية إلى الفلسطينيين.

ورغم ذلك، بالنسبة للغالبية العظمى من الفلسطينيين، ثمة ممر يعبر متاهة ضيقة تقودهم من جانب إلى آخر. وإذا تصادف وجود المسافرين في ساعات الصباح الأولى، أو ساعات أوائل المساء، ربما يتأخر عبورهم من جانب إلى آخر، لأن آلافا من العمال الفلسطينيين، غير المهرة وشبه المهرة، يعبرون تلك الممرات الضيقة ذهابا إلى أعمالهم في إسرائيل وإيابا منها. يصطفون طوابير في ما يشبه حظائر للماشية ليقوم الإسرائيليون بفحص أوراقهم الثبوتية. يغادر أولئك العمال غزة حوالي الساعة الثالثة صباحا، يستقلون حافلات خاصة تقلهم إلى أماكن عملهم، وعند عودتهم حوالي الساعة السادسة مساء، يستقلون الحافلات نفسها، التي تفرغ شحنتها عند نقطة تفتيش إيريز. يخرجون من الحافلات حاملين أشياء رماها الإسرائيليون: كومبيوترات قديمة، بطاطين، مقاعد حمام، وأحيانا ثلاجة قديمة، مروحة، نبتة بلاستيكية، أو فرشة نوم.

المفارقة أن الاتفاقية المؤقتة المنبثقة عن اتفاقيات أوسلو تنص على ما يلي: « للحفاظ على التواصل الإقليمي بين الضفة الغربية وقطاع غزة باعتبارها وحدة إقليمية واحدة، ولتعزيز نموها الاقتصادي

والروابط الديمغرافية والجغرافية بينها، يطبق الطرفان فقرات هذا الملحق، مع احترام والحفاظ دون عوائق على الحركة الطبيعية والهادئة للأفراد والمركبات والبضائع داخل الضفة الغربية وبين الضفة الغربية وقطاع غزة» (الملحق ١ للاتفاقية المؤقتة، المادة ١,٢) .

ولعل من نافلة القول التذكير أن إسرائيل لم تطبق شروط هذه الاتفاقية حتى الآن، رغم التوقيع عليها منذ عدة سنوات مضت. إن الممر الآمن بين الضفة الغربية وقطاع غزة، الذي يكثر الكلام عنه، تسمية في غير محلها، إذ ينبغي تسميته الممر الأمني بحكم أهميته كطريق تسيطر عليه السلطات الإسرائيلية بعناية فائقة. كتب جدعون ليفي في هآرتس (المجلة، ١٤ يوليو (تموز) ٢٠٠٠) » في الأشهر الأولى بعد افتتاحه، مُنع ٤٠٥٠ فلسطينيا من عبوره، ومن يومها حُرم آلاف غيرهم، وقد أنشئ هذا الممر المحروس جيدا، بالضبط، لخدمة هؤلاء الناس، نظريا على الأقل». يقدم ليفي، في المقالة نفسها، صورة لأربعة فلسطينيين من غزة يقيمون في رام الله، ولم يتمكنوا من زيارة ذويهم في غزة. أحدهم أستاذ في جامعة بيرزيت يحمل شهادة في الهندسة من جامعة ستانفورد، ولا سابقة أمنية عليه لدى الفلسطينيين والإسرائيليين، الحالات الأخرى مشابهة.

ورغم أن غزة تبعد مسافة ٩٠ دقيقة بالسيارة عن وسط الضفة الغربية، إلا أنها أصبحت مكانا بعيدا بالمعنى النفسي. ويسهل على معظم الفلسطينيين السفر إلى دولة أجنبية أكثر من السفر إلى غزة. يشعر الإنسان بمجرد وجود في غزة، بالوقوع في مصيدة، كأنه دخل إلى سجن كبير. غزة «مؤسسة كاملة» منطقة معزولة كليا عن بقية المناطق الفلسطينية، مطوّقة بأسيجة أمنية من جميع الجهات.

يستطيع الإسرائيليون إغلاق غزة بالكامل وقتما يريدون، وفي الواقع، يستطيعون إغلاق الضفة الغربية كلها، أو أجزاء منها، وهذا ما فعلوه في عدد لا يحصى من المرات. يتمتع المستوطنون اليهود بحرية الحركة في كل المناطق، لأنهم يسافرون عبر طرق بديلة أنشأتها الحكومات الإسرائيلية خصيصا لتمكين المستوطنين من تجنّب المناطق المأهولة بالعرب. الفلسطينيون مقيدون في مناطقهم، وعليهم البحث عن طرق متعرجة، طويلة أغلب الأحيان وخطرة للانتقال من مكان إلى آخر. المسافة بالسيارة بين رام الله وبيت لحم (وهي مدينة تحت السيطرة الفلسطينية) مثلا، قصيرة نسبيا (حوالي خمس وعشرين دقيقة تقريبا) إذا عبر الإنسان عن طريق القدس. وبما أن القدس مغلقة أمام معظم الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة، عليهم الالتفاف حولها باتجاه الشرق، والسفر في طريق طويلة شديدة الانحدار، تُعرف - يا للسخرية - بطريق وادي النار، للوصول إلى بيت لحم في رحلة تستغرق حوالي ساعتين.

ولعل الذهاب إلى القدس يقدم صورة مباشرة للفرق الجذري بين مدينتين، إحداهما عربية والثانية إسرائيلية/يهودية. رغم عدم وجود سياج يفصل بين المجتمعين، يدرك المرء على الفور عبوره من هذا الجانب إلى ذاك. فالجانب العربي من المدينة متروك لتراكم القاذورات ومكتظ بالسكان، لأن بلدية القدس، التي يسيطر عليها الإسرائيليون، تكرّس معظم مصادرها للجانب اليهودي. وليس ثمة ما

يوحي بالتنظيم في الجانب العربي، فالطرقات مهملة، بينما الجانب اليهودي منظم، نظيف، وأكثر وفرة، الطرقات في وضع أفضل بكثير، ومن الواضح أن الخدمات البلدية متوفرة أكثر. الجانب العربي جزء من العالم الثالث، أما الجانب اليهودي فيكاد يبدو كمدينة أوروبية. ورغم إصرار الإسرائيليين على أن القدس هي العاصمة الموّحدة للدولة اليهودية، تدل الحقيقة على وجود قدسين، يمكن تمييزهما والتعرف عليهما فورا، حيث قيدت عملية التخطيط العمراني، وأنظمة بلدية القدس، والحكومة الإسرائيلية بناء العرب وتوّسعهم إلى حد بالغ القسوة، بينما سهّلت وشجعت البناء اليهودي والتوّسع والاستيلاء على الأراضي العربية. تستهدف كل تلك الاجراءات ضمان تحقيق أغلبية يهودية ضمن الحدود البلدية للمدينة. علاوة على ذلك، حاولت السلطات الإسرائيلية حرمان مواطني القدس العرب من بطاقات هوّيتهم طالما لم يثبتوا إقامتهم وعملهم في المدينة. وبذلك، فقد آلاف الأشخاص حق الإقامة في المدينة نتيجة هذا البرنامج للتطهير العرقي. ومما تجدر ملاحظته أن اليهودي المقيم في القدس، الذي يعمل ويقيم في الولايات المتحدة لفترة طويلة من الوقت، لا يفقد بطاقة هويته.

الجانب العربي من المدينة ميت معظم الأسبوع، تدب فيه الحياة ظهيرة يوم الجمعة عندما يتدفق آلاف الناس إلى المسجد الأقصى للصلاة. يحضر معظم الفلسطينيين في حافلات، يقضون سويعات، ويعودون من حيث أتوا. في مناسبات معيّنة، يسمح الإسرائيليون، فقط، لمن تجاوزوا سن الأربعين بدخول المدينة للصلاة في المسجد الأقصى. وبهذه الطريقة تستطيع السلطات الإسرائيلية الحفاظ على سيطرتها، وضمان أن القادمين إلى المدينة للصلاة، لن ينفقوا الكثير من الوقت فيها. وقد انتقلت معظم الأعمال الرسمية الفلسطينية إلى رام الله، حيث يوجد العديد من الوزارات والخدمات الفلسطينية، مما جعل هذه المدينة محورا جديدا للحياة الفلسطينية.

السياسة والجغرافيا تحدد شروط الحركة، نمط الحياة، والتجارة والأعمال. بالنسبة للفلسطينيين الذين يمثلون الجانب العاجز والمهيمن عليه فإن الحركة مقيدة بعدد لا يحصى من الطرق. مكان العمل والحياة أو قضاء وقت الفراغ، أشياء تخضع بالكامل لاعتبارات سياسية وجغرافية. وهذا يساوي في الواقع نظاما صارما من أنظمة الأبارتهايد، وهو أكثر تطوّرا وأذى من النظام السابق في جنوب أفريقيا في ظل النظام السابق. ففي زمن صنع السلام ومفاوضات السلام، يرغم البشر على العيش في أقفاص حديدية، ويتمتعون بقدر ضئيل من الإدارة الذاتية لشؤونهم في بانتوستانات خاضعة لتقييدات صارمة.

يمكن الدخول إلى المناطق الفلسطينية عبر نقاط حدودية، بما فيها مطار تل أبيب، جسر اللنبي على الحدود مع الأردن، ورفح على الحدود مع مصر، ومطار غزة. يستطيع حاملو التصاريح وجوازات السفر سارية المفعول من الفلسطينيين الدخول عن طريق جسر اللنبي، ورفح ومطار غزة، أو مطار تل أبيب. وكي يدخل الفلسطيني عن طريق مطار تل أبيب أو يخرج منه يلزمه جواز سفر ساري المفعول، والحصول على تصريح من الإسرائيليين يخوله حق الوصول إلى المطار. وفي المعابر الأخرى فإن الدخول والخروج عبر نقطة تفتيش فلسطينية يخضع لموافقة الإسرائيليين: يجلس الإسرائيليون

خلف زجاج داكن، حتى لا يراهم المسافرون، لكنهم يمنحون الموافقة على الدخول والخروج. لذلك، لا يتمكن فلسطينيون عليهم تحفظات أمنية من جانب إسرائيل من الدخول أو الخروج، ويخضع حاملو جوازات السفر الأجنبية من الفلسطينيين لتفتيش خاص وإجراءات تحقيق من جانب الإسرائيليين.

يتم وضعهم جانبا، وتطرح عليهم مختلف أنواع الأسئلة من جانب رجال الأمن الإسرائيليين، ويجري تفتيش أمتعتهم بعناية بالغة. إجمالا، تبدو الإجراءات غير مريحة بتصميم مسبق، كأن المقصود منها إقناع الزائر بعدم تكرار المحاولة. كما يتعرض حاملو جوازات السفر الإسرائيلية من الفلسطينيين لإجراءات تمييزية صارمة ومزعجة. وقد رفع الكثير منهم شكاوى مطالبين بوقف التمييز ضدهم.

حتى أواسط الثمانينات، ورغم التجربة المنهكة لعبور جسر اللنبي، كان في مقدور آلاف الفلسطينيين الخروج للعمل في مختلف بلدان النفط العربية. ولكن هذا المنفذ أُغلق أمامهم منذ أواسط الثمانينات عندما شرعت بلدان الخليج النفطية في تسريح العاملين بعد تدهور أوضاعها الأقتصادية نتيجة هبوط أسعار النفط، والثمن الباهظ للحرب العراقية ـ الإيرانية. كانت دلالة هذا الأمر أن منفذا طبيعيا أبقى الصلة مع العالم العربي قائمة جرى إغلاقه، مما أرغم العديد من الفلسطينيين على البقاء ومحاولة العيش بصعوبة في مناطقهم الراكدة من ناحية اقتصادية. وربما كان الإحساس أن الفلسطينيين أصبحوا في وضع أشد صعوبة من العوامل المحرّكة للانتفاضة الوطنية التي اندلعت في ديسمبر عام ١٩٨٧.

الحدود أماكن للصراع والخصومة، علاوة على كونها أماكن ترمز إلى التفاعل. فلننظر إلى الحدود اللبنانية بعد انسحاب إسرائيل من معظم جنوب لبنان. تهبط حشود كبيرة من اللبنانيين، يوميا، إلى الحدود مع إسرائيل في مكان يُعرف باسم بوابة فاطمة. وقد ذكر تسفي بارئيل في هآرتس (المجلة، ١٧ يوليو (تموز) ٢٠٠٠) أن قرابة ٣٠٠ شخص يأتون إلى المكان خلال أيام الأسبوع، و١٥٠٠ شخص في عطلة نهاية الأسبوع لإلقاء الحجارة على الإسرائيليين عبر الحدود. كتب بارئيل: « نشأت صناعة سياحية بالكامل على جانب الطريق المؤدية إلى نقطة العبور. ثمة بسطات ترفع الأعلام اللبنانية تبيع الساندويشات والمرطبات، تراكتورات تكوّم الحجارة ليقوم السيّاح بما أتوا من أجله. يشرح مرشدون سياحيون في جولات خاصة، وهم من سكان القرى الحدودية، للراغبين ما يرونه أمامهم. يعرض أولاد غسل سيارات الضيوف، ومن يعرفون العبرية يعلّمون الزائرين كيف يشتمون بأعلى أصواتهم وهم يقذفون الحجارة فوق السياج الحدودي نحو إسرائيل ». كان أحد الزّوار المرموقين والمشاركين في هذا الطقس، البروفيسور إدوارد سعيد من جامعة كولومبيا، الذي بُثت صورته حول المعمورة يرمي حجرا في اتجاه الحدود الإسرائيلية. يستشهد بارئيل بقول أحد اللبنانيين المشاركين في هذا الطقس: « أصبحت زيارة الحدود مع إسرائيل نوعا من الحج. واجب ديني أن يأتي الإنسان ويرمي الحجارة على العدو الإسرائيلي، كما يرمي الشيطان بالحجارة خلال الحج إلى مكة. إحساس رائع، نوع من تطهير النفس ».

مشيت، يوم الأحد ٢٣ يوليو (تموز) مع عائلتي وأصدقاء إلى السياج على الحدود اللبنانية - الإسرائيلية. وتصادف وجود حفلة زفاف على الجانب اللبناني. كان العريس والعروس في ثياب فلسطينية تقليدية، العريس يرتدي القمباز، والعروس ترتدي الثوب. ثوب جميل، حياكة يدوية، وملوّن. لوحوا بأعلام فلسطينية وغنوا أثناء سيرهم إلى جانب السياج، وفي اليوم التالي نشرت صحيفة محلية صورة الزوجين الشابين، خلفهما العائلة والأصدقاء، وتحتها التعليق التالي: «الفلسطينيان ياسر قدورة ولينا أغا في ثياب فلسطينية تقليدية خلال حفل الزفاف على الحدود قرب بوابة فاطمة». وقد ذكر العريس والعروس أنهما أرادا التعبير عن الوفاء لفلسطين، البلد الذي لم تطأه أقدامهم من قبل.

الدلالة السياسية الكامنة غير معروفة على الأغلب لمعظم المشاركين في هذه الطقوس الاحتفالية. فهي في نظر الإسرائيليين تمثل مناسبة للقاء العائلات على جانبي الأسلاك الشائكة، مناسبة تشفي القلوب. علاوة على ذلك، يريد الإسرائيليون إظهار أن تحقيق السلام مع لبنان سيمكن الفلسطينيين على جانبي الحدود من تبادل الزيارات بطريقة اعتيادية، وتجديد الروابط العائلية. وهي في نظر السلطات اللبنانية تبين الارتباط العميق الذي ما زال اللاجئون الفلسطينيون يحملونه لبلادهم. وهذا يعني أن تسوية مسألة اللاجئين يجب ألا تشمل توطينهم في لبنان، بل في وطنهم الأصلي الذي أصبح إسرائيل في الوقت الحاضر. فالحكومة اللبنانية ترفض بصفة قطعية كل محاولة لتطبيع وضع اللاجئين الفلسطينيين في لبنان.

يرى الإنسان على الحدود، أيضا، لاجئين فلسطينيين حضروا للاتصال أو الاستفسار عن أقارب لم يروهم منذ سنوات طويلة. يأتون إلى الحدود لمشاركة أقاربهم في تبادل أخبار مفرحة عن حفل زواج، أو لمشاركتهم أحزان وفاة أحد الأفراد، أو لمجرد تبادل المعلومات. كما يرى أطفال اللاجئين الفلسطينيين، من مخيم الدهيشة قرب بيت لحم، يحاولون الاتصال بأطفال اللاجئين الفلسطينيين من مخيم شاتيلا في لبنان. وبعد أتمام الزيارة عبر السياج الشائك، يعودون إلى مخيماتهم ويستخدمون الإنترنت للاتصال بلاجئين آخرين. وقد جرت محاولة لربط كل مخيمات اللاجئين عبر شبكة الإنترنت، لخلق جماعة تتجاوز الحدود والأسلاك الشائكة.

لا يتولى أحد تنسيق تلك الأحداث على الحدود. تبدو عفوية بالكامل. يسافر الناس مسافة معينة من مخيمات اللاجئين قرب بيروت إلى الحدود للتعبير عن أمر ما. وفي تبادل العبارات الشفوية مع الناس على الحدود اللبنانية ما يحمل تعبيرات من نوع: نأمل أن تتحرروا أنتم، أيضا، من الاحتلال الإسرائيلي، زيدوا من تصميمكم وواصلوا الكفاح في سبيل الحرية، أعطونا، من فضلكم، بعض التفاح من أرض فلسطين.

يشكل هذا الطقس اليومي، في المقام الأوّل، تحديا للحدود المادية. ما يقوله الناس أنهم يرفضون قبول شرعية حدود تفصلهم عن أحبابهم، وعن وطنهم. علاوة على ذلك، الحدود مكان يعبر فيه الإنسان، رمزيا، عن خليط من المشاعر المعقدة لشعب تعرّض لهيمنة إسرائيل وعدوانها على مدار

زمن طويل. يصعب فهم هذا الأمر على الإسرائيليين، وعلى مؤيديهم من الأميركيين، ربما لأنهم لا يدركون بشاعة الاحتلال الإسرائيلي، القتل المتعمد للناس، القصف اليومي من الجو، الذي أسفر عن موت آلاف من الرجال والنساء والأطفال الأبرياء في عدد لا يحصى من القرى اللبنانية.

الطقوس لا تنبثق من الفراغ، بل تملك تاريخا وأرضية في الواقع المادي. ولفهم هذا الطقس، يحتاج الإنسان لفهم الحنين العميق الذي يحمله الفلسطينيون تجاه وطنهم، وبالقدر نفسه، إحساسهم العميق بالظلم الواقع عليهم. كذلك، يحتاج الإنسان لمعرفة تاريخ الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان، وما فعله الاحتلال في فلسطين، ليس من وجهة نظر المحتلين، بل من وجهة نظر الضحايا. رواية الضحايا متوفرة، لكنها غير منتشرة بالقدر الكافي مثل رواية المحتلين.

مفعول التاريخ

الصراع بين إسرائيل والفلسطينيين، من حيث الجوهر، صراع بين مجتمع استيطاني أوروبي يستهدف إنشاء دولة يهودية حصرية، وبين أصحاب الأرض الأصليين من الفلسطينيين (الذين شكّلوا في العام ١٩٤٨ غالبية السكان، في فلسطين) والذين حاولوا، دون نجاح، مقاومة عملية السلب الاستيطانية الصهيونية. نجح المستوطنون الصهاينة في ١٩٤٨ ــ ١٩٤٩، بمساعدة من بريطانيا والولايات المتحدة، في إرغام أعداد كبيرة من الفلسطينيين (حوالي ثمانمائة ألف منهم) على مغادرة مدنهم وقراهم، وإنشاء دولة يهودية في ٨٠ بالمائة من أرض فلسطين التاريخية. وفي العام ١٩٦٧، احتلت إسرائيل البقية الباقية من فلسطين، أي الضفة الغربية وقطاع غزة، التي خضعت من يومها للحكم العسكري.

مر الصراع بعدة مراحل: حاول الفلسطينيون في فترة ما قبل ١٩٤٨، دون نجاح، الحيلولة دون قيام دولة يهودية في فلسطين، وفي الوقت نفسه، ناضلوا ضد الانتداب البريطاني آملين بالحصول على الاستقلال كدولة يتكون أغلب سكّانها من العرب. وبعد العام ١٩٤٨، قاتل الفلسطينيون لتحرير أرضهم المحتلة وعودة اللاجئين إلى وطنهم. وفي مرحلة ما بعد ١٩٧٤ قاتل الفلسطينيون لتحرير المناطق المحتلة بعد حرب حزيران ١٩٦٧، لإنشاء دولتهم المستقلة على عشرين بالمائة من أرضهم التاريخية.

علامات التمييز

نجحت الصهيونية في إنشاء دولة. لكن هذا النجاح لم يكن كاملا لأن الصهاينة، خلافا لمستوطنين آخرين، لم يتمكنوا من إزاحة جميع الفلسطينيين من فلسطين. في إسرائيل أقلية عربية كبيرة العدد تعيش في ظل قوانين تمييزية مجحفة تمنح اليهود أولوية على العرب. كذلك، يوجد ملايين من اللاجئين، ما زالوا يواصلون الضغط، حتى بعد ما يزيد عن خمسين عاما من العيش في المنفى، من أجل حق العودة إلى بيوتهم وقراهم التي طردوا منها بالقوة.

علاوة على ذلك، هناك المشكلة المستمرة مع الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة، الذين

يطالبون بدولة مستقلة، ويتوجب عليهم تحديد حدودها مع إسرائيل. على الدوام، شكلت حقيقة أن فلسطين لم تكن أرضا خالية من السكان مشكلة حادة للمشروع الصهيوني. ففي حالات أخرى للاستيطان، جرت تصفية السكان الأصليين بصورة منظمة، كما كان الشأن في أميركا الشمالية وأستراليا، أو تم إخضاعهم بالقوة، كما كان الشأن في جنوب أفريقيا. وقد انشغل الإسرائيليون على مدار ما يزيد عن خمسين عاما بكيفية السيطرة، أو تحييد، أو التخلص من الفلسطينيين للحفاظ على دولة يهودية خالصة.

في محاولة لتجاوز أطروحة تيرنر الكلاسيكية، يشير هوارد لامار وليونارد ثومبسون في دراسة مقارنة لتاريخ الحدود (١٩٨٣) إلى التأثير الحتمي لعمليات الصراع على الحدود الفاصلة على مجتمع المستوطنين الغزاة، بقدر ما تؤثر على مجتمع السكان الأصليين، إذ تترك طبيعة الصراع بصمتها على المجتمعين، وتؤثر في نهاية المطاف على إحساس المجتمعين بالهوية وكذلك على القيم الأساسية والاتجاهات لدى الطرفين.

ما هي ديناميات الصراع على الحدود الفاصلة في المجتمع الإسرائيلي؟

نشأت إسرائيل كدولة عسكرية يلعب الجيش فيها دورا حاسما في كافة جوانب المجتمع. ربما يفسر هذا الأمر الإسراع إلى استخدام القوة العسكرية لمعالجة قضايا ذات أبعاد سياسية عميقة، كما هو الشأن في الرد الإسرائيلي على الانتفاضة الفلسطينية، القائم على فكرة أن اللغة الوحيدة التي يفهمها العرب هي القوة. من ناحية أخرى، تقوم طبيعة »الديمقراطية« الإسرائيلية على ما يدعوه يورغن هابرماس المنظور »الجمهوري« للسياسة. وهذا يعني في السياق الإسرائيلي أن المواطنين اليهود، فقط، مسموح لهم بتحديد وصياغة المصلحة العامة. فغير اليهود، وهم العرب الفلسطينيون من مواطني إسرائيل، في هذه الحالة، يعاملون حسب المنظور » الليبرالي، أو نظرة جون لوك، حيث تُحدد وضعية »المواطن« في المقام الأوّل حسب الحقوق السلبية التي يملكها مقابل الدولة والمواطنين الآخرين. يرى أصحاب المنظور »الليبرالي« أن الحقوق السياسية مثل التصويت وحرية التعبير تمنح المواطنين فرصة تأكيد مصالحهم الخاصة، التي يمكن تجميعها في نهاية المطاف على هيئة مطالب سياسية من السلطة. بهذا المعنى، لا يُنظر إلى الفلسطينيين كأقلية قومية تتمتع بحقوق متساوية في المواطنة.

ظهرت النزعة القومية الإسرائيلية كنوع من قومية العرق الأسمى التي تعكس بعض السمات الأساسية لقومية أوروبا الحصرية. فعلى غرار قرينتها الأوروبية ترفض بشدة المبادئ العميقة لليبرالية. يعيد زئيف شتيرنهال تطوّر تلك النزعة إلى ما قبل قيام الدولة، فيلفت الانتباه إلى الكتابات المؤثرة لآرون ديفيد غوردون، أحد روّاد النزعة القومية الإسرائيلية، التي دمغت حركة العمل، وأسهمت في صياغة مفهومها للأمة الإسرائيلية:

« تقوم قومية غوردون الجوهرانية على فرضية أن الأمة « عائلة واحدة كبيرة الحجم » وحدة عضوية لا يستمد منها الفرد ثقافته وحسب، بل وجوده أيضا. ليست الأمة، كما كتب غوردون، كالمجتمع فهي « ليست تجمعا ميكانيكيا لأفراد من الأرومة العامة للإنسانية » على عكس المجتمع « الذي يمثل

تجمعا اصطناعيا يفتقر إلى الروح » فإن الأمة « مقترنة بالطبيعة، علاقتها الحية بالطبيعة هي قوتها الإبداعية، التي تصنع منها كينونة حيّة ».

بالنظر إلى تعريف كهذا للأنا، يمكن في سياق الصراع على الحدود، فهم الطريقة التي يرى بها اليهود الإسرائيليون الآخر، أي الفلسطيني. يرونه في المقام الأوّل كشئ « غير مرئي »، وفي المقام الثاني ككائن أقل مرتبة منهم. إن التنميطات العنصرية للعرب لا تختلف عن تنميطات أخرى وسمت موقف مجتمعات استيطانية أخرى من السكان الأصليين. آراء البيض في جنوب أفريقيا، مثلا، تجاه السكان الأصليين، وآراء المستوطنين الفرنسيين تجاه الجزائريين، وهكذا دواليك.

يجادل لامار وثومبسون في الفصل الختامي من كتابهما أن أقرب مثال لما يتركه الصراع على الحدود من أثر يتمثل في العلاقة بين إسرائيل والفلسطينيين. هل سيتم التوصل إلى حدود وإغلاقها في نهاية المطاف، أم تظل الحدود ذات مسام؟ للحالتين في الواقع ملابسات بعيدة المدى. يريد الإسرائيليون حدودا ثابتة تفصل المجتمع، ويضغطون على الفلسطينيين للقبول بأقل من حدهم الأدنى التاريخي، كما يطالبونهم بإصدار إعلان ينص على انتهاء الصراع التاريخي، وكافة المطالب الفلسطينية تجاه إسرائيل. بدورهم، يريد الفلسطينيون حدودا ثابتة يقيمون فيها دولتهم في المناطق المحتلة عام ١٩٦٧، التي تشكل حوالي ٢٠ من وطنهم التاريخي. ورغم ذلك، يصعب من ناحية عملية تصوّر كيفية فصل مجتمعين متداخلين إلى هذا الحد. يوجد في الدولة الإسرائيلية عدد لا بأس به من الفلسطينيين، وهم يعبرون عن هويتهم الفلسطينية، وليس الإسرائيلية، بصورة صريحة. علاوة لى ذلك، تشترط الاتفاقات التي فرضتها إسرائيل على الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة شبكة متنوعة من العلاقات والصلات المتشابكة، التي تثبّت منظومة شبه كاملة من التبعية. لذا، يصعب تصوّر فصل كامل ومطلق. ومن غير المحتمل أن تضع معاهدة للسلام، بصرف النظر عن شروطها، نهاية للصراع. الأرجح أن تخلق ظروفا موضوعية جديدة تؤدي في نهاية الأمر إلى أشكال جديدة من النزاع والكفاح، وقد تتمثل في التركيز على الموضوعات الأساسية للمساواة في إطار دولة ثنائية القومية.

وبصرف النظر عن النتائج، سواء كانت الفصل، أو نشوء دولة ثنائية القومية، تبقى حقيقة أن الفلسطينيين وضعوا في أقفاص حديدية في أماكن عيشهم : في إسرائيل نفسها، في مخيمات اللاجئين المتناثرة في الضفة الغربية وقطاع غزة والأردن ولبنان وسوريا. وافقت الأردن، فقط، لأسباب تخصها على منح الفلسطينيين الخاضعين لسيطرتها جوازات سفر عادية. وفي كل مكان آخر، عاش الفلسطينيون لاجئين، وفُرض عليهم حمل وثائق للسفر، لا تعترف بها معظم الدول. يحمل الفلسطينيون القاطنون في مناطق السلطة الفلسطينية في الوقت الحالي جوازات سفر فلسطينية، تخضع لموافقة إسرائيلية.

لذلك، ظهرت بعيد هزيمة العام ١٩٤٨ علامة تمييز بين لاجئين وغير لاجئين في أماكن مختلفة. وقد حمّلت الفئة الثانية، بالطريقة الكلاسيكية للوم الضحية، تبعة المعاناة على عاتق الفئة الأولى:

لماذا تركتم بيوتكم وأرضكم؟ لماذا تركتم لليهود تقرير مصيركم؟ عودوا من حيث أتيتم. ورغم التعاطف الكبير مع اللاجئين في العالم العربي، إلا أنهم سيقوا إلى مخيمات تحوّلت فعليا إلى سجون، عاشوا فيها تحت رحمة وكالة الغوث.

ظهرت علامة تمييز أخرى بين الفلسطينيين الذين بقوا في إسرائيل وبقية الفلسطينيين. فقد نُظر إلى الأوائل كمتعاونين، بينما عاملتهم إسرائيل كطابور خامس، ووضعتهم تحت الحكم العسكري، ونظرت إليهم الحكومات العربية بعين الشك. نظر الفلسطينيون في الضفة الغربية وقطاع غزة، إلى الباقين في فلسطين، كمتعاونين. لم يُسمح بإجراء اتصالات معهم، ما عدا مناسبة أعياد الميلاد، عندما كان يتم السماح لبعضهم بعبور بوابة مندلباوم من الجانب الإسرائيلي، إلى الجانب الفلسطيني في مدينة القدس، لزيارة الأقارب وقضاء أيام قليلة. أحيانا، كانوا يقومون بتهريب قصائد شعرائهم، مثل محمود درويش وسميح القاسم، لتقرأ في السر. وقد احتاج الأمر إلى سنوات عديدة قبل إقامة اتصالات بين الجانبين، لتبدأ التنميطات القديمة في الزوال.

ظهرت علامة تمييز أخرى بعد ١٩٤٨ بين الفلسطينيين كشعب يعيش في أقفاص حديدية صغيرة، والقضية الفلسطينية بمعناها المجرّد. فسرعان ما رفعت القضية إلى حدود التجريد، وبدأت بالتحليق في عالمها الميتافيزيقي الخاص. استخدمت مختلف الحكومات العربية القضية لنيل شرعية في عيون شعوبها. وقد وجدت الظاهرة نفسها حتى قبل العام ١٩٤٨، حين عكست الحركة القومية الفلسطينية، التي قادت الكفاح ضد التطويق الصهيوني، مواقف نخبة مدينية يعيش معظمها في المدن التجارية المزدهرة على الساحل. وعلى غرار امتدادها في العالم العربي حاربت تلك النخبة القومية من أجل قضية مجرّدة بعيد كل البعد عن العذابات اليومية لغالبية الفلاّحين الفلسطينيين، خلافا للمستوطنين الصهاينة الذين حاربوا استنادا إلى تفاصيل دقيقة، حاربوا بوصة بوصة. وقد أشار زئيف شتيرنهال أن «قادة حركة العمل (في فترة ما قبل قيام الدولة) كرهوا المبادئ المجرّدة، وكانوا يزدرون القيم والقواعد العامة، كما خافوا أن يجدوا أنفسهم متورّطين في صعوبات أيديولوجية». وبالقدر نفسه اعتادت الحركة القومية العربية في الخمسينات نقاش هل الوحدة العربية طريق تحرير فلسطين أم أن تحرير فلسطين طريق الوحدة. لذلك، وسمت الصراعات الأيديولوجية الناجمة عن مفاهيم متناقضة لفكرة الحدود الخطاب السياسي العربي خلال الفترة كلها.

فضاء المخيم

أصبح مخيم اللاجئين مؤسسة واضحة المعالم. بدأ اللاجئون داخل المخيم في اكتساب عادات عقلية: أصروا على حق العودة، ورفضوا مشاريع إعادة التوطين. تبلور النظر إلى هذا الإصرار كعلامة على الروح الوطنية والنقاء القومي. احتفظ اللاجئون بكثير من قيم مجتمع القرية أو البلدة التي جاءوا منها. كان القادمون من مكان واحد يتجمعون، أو يسعون إلى السكنى في المخيم نفسه: وقد شكلوا في نهاية الأمر جمعيات أو موسسات خيرية تحفظ صلاتهم التقليدية. في الوقت نفسه، بدأ اللاجئون

في بلورة تبعية لوكالة الغوث، التي تقدم لهم التعليم الأساسي، والرعاية الصحية، والمعونات الغذائية. أصبحت المخيمات جزراً للفقر إلى حد بعيد، وجد قاطنوها أنفسهم في حالة عزلة دائمة، وبلا آمال كبيرة حول إمكانية المغادرة. وكان ظهور اتجاهات خفية للعداء بين سكان المخيم وبقية المجتمع أمرا لا مفر منه. حتى الآن، ما زال متوسط دخل الفرد في المخيمات الفلسطينية متدنيا جدا مقارنة ببقية السكان.

ورغم حقيقة أن معدلات الفقر أعلى بكثير في مخيمات اللاجئين، من الخطأ النظر إلى المخيمات كمجرد جيوب للفقر، فقد أصبح المخيم في الواقع فضاء اجتماعيا وسياسيا، تجد فيه الأيديولوجيا والروح الكفاحية مكانها. أصبحت المخيمات في سنوات الاحتلال الإسرائيلي مراكز للمقاومة. قامت سلطات الاحتلال من جانبها بتطويق المخيمات وإغلاقها، تاركة منفذا وحيداً ضيق الحجم، بنت جدران عالية حولها. كما جرت العادة على بناء برج للمراقبة أو وضع نقطة تفتيش تشرف على المخيم، وقام الجنود الإسرائيليون بمراقبة دائمة لتحركات السّكان بواسطة مناظير قوية.

طُبق نظام المراقبة والسيطرة المفروض من جانب السلطات الإسرائيلية على المخيمات في الضفة الغربية وقطاع غزة بالكامل، مما حوّل المنطقتين إلى أماكن قائمة بذاتها، تشبه السجن الكبير إلى حد بعيد. أصبح الإسرائيليون الحرّاس، وتحوّل الفلسطينيون إلى سجناء. وقد أسفر نموذج السيطرة الإسرائيلي وظاهرة المقاومة الفلسطينية عن بروز بنى معيّنة وأنماط للسلوك والمواقف.

لا يمكن لأي نظام للسيطرة، مهما بلغت قوته، أن يكون كاملا. كان العبيد، كما يدل أدب الرّق، ينخرطون على الدوام في عمليات للمقاومة، تستهدف زعزعة سلطة أصحاب المزارع. وبالقدر نفسه، كان في مقدور الفلسطينيين، دائما، العثور على ثغرات تمكنهم من استمرار المقاومة بأشكال مختلفة، كما فعل العبيد في المزارع، والسجناء في السجون. تعامل بعض الأفراد مع وضعهم في ظل الاحتلال بنوع من تذويت الكولونيالية، حيث تبنوّا صورة السجّان، محاولين تقليده، لذا يسمع الانسان عبارات من نوع: «الإسرائيليون أفضل، أكثر تنظيما وديمقراطية». في الوقت نفسه قاتل آخرون بضراوة وجابهوا المحتلين وجها لوجه، وقُتلوا أو أنفقوا سنوات كثيرة في سجون، ما زال الكثير منهم فيها حتى بعد سنوات من عملية السلام. البعض مارس المقاومة بواسطة التنظيم والتعبئة والعمل خلف الكواليس، فخلقوا بنية بديلة تعتمد على أشكال محلية للتضامن. وهناك الكثير من الناس، الذين حاولوا العيش وتجنّب السياسة. ومع ذلك، لم يسلم أحد من الاحتلال، وعرفت جميع العائلات تقريبا خسارة من نوع ما، سواء كانت السجن أو التعذيب أو الموت. وقد اقتضت عملية البقاء تبني أشكال مختلفة شائعة من الكذب، والمراوغة، والبحث عن أقصر السبل، وعن وسائل بديلة.

تركة الاحتلال

ترك الاحتلال الإسرائيلي ندوبا عميقة في المجتمع الفلسطيني. وقد جرى تسجيل الوضع العام وتوثيقه بطريقة منهجية من جانب منظمات حقوق الإنسان الإسرائيلية والفلسطينية والأجنبية.

يضم هذا السجل قصة آلاف الاعتقالات، والتعذيب، والعقاب الجماعي، وهدم البيوت، ومصادرة الأراضي، والقتل بلا محاكمة والاغتيالات على يد الجيش النظامي وأجهزة الأمن أما الجانب اللامرئي فيتمثل في في ممارسة عملية منهجية لتطبيق الأساليب السكولوجية المتطورة في السيطرة السياسية، والترويع، والتصفية ـ حرب على عقل وقلب شعب بأكمله، خيضت بلا هوادة على المستويين الانساني والنفسي، وعلى المستوى الثقافي، أيضا. يستحق المدى الكامل لهذه الحرب الإدراك بصورة تفصيلية، ولن يستطيع أحد بدونه فهم لماذا وكيف أصبح المجتمع الفلسطيني مشوّشا نتيجة للاحتلال الإسرائيلي. ولن يتمكن أحد بدونه من فهم ديناميات المقاومة الفلسطينية لمجابهة هذا الرعب، ومدى ما يتركه من أثر على الإنسان.

ظاهرة العملاء من الظواهر الحتمية الجانبية للاحتلال. فقد أدت سياسة العصا والجزرة الإسرائيلية لإبقاء الفلسطينيين تحت السيطرة إلى ظهور أعداد كبيرة من العملاء ـ أشخاص خضعوا للغواية أو الابتزاز للتعامل مباشرة أو مداورة مع سلطات الاحتلال. وفي مجتمع صغير كالمجتمع الفلسطيني سرعان ما ينتهي الأمر بكشف المتعاملين مع العدو. يُعزل هؤلاء اجتماعيا، ويوضعون في أقفاصهم الحديدية الصغيرة. وقد تمكنت الانتفاضة الأولى في مرحلتها الأولى، عمليا، من تدمير البنية التحتية للعملاء التي بناها الإسرائيليون. ومع ذلك، نجح المحتلون في النهاية في إعادة بناء منظومة التعامل، وربما وّسعوا من نطاقها.

مشاكل جديدة

تمثل تقنيات التصنيف والمراقبة التي اتبعها الإسرائيليون في مرحلة ما بعد أوسلو تحولا بارزا عن الفترة من ١٩٦٧ ـ ١٩٩٣، لم تعد تقنيات السيطرة تقوم، فقط، على أسس ترتبط بحيّز وجود الأشخاص، بل فرضوا تقسيمة سياسية ـ إجتماعية جديدة للنخب الفلسطينية. فالمعاملة الخاصة والامتيازات تخلق فروقات بين النخبة والناس. وفي الوقت نفسه احتفظ الإسرائيليون لأنفسهم بحق اتخاذ إجراءات عقابية تتمثل في سحب الامتيازات الخاصة، وذلك ما فعلوه في حالات عديدة. يمكن للإنسان، بهذا المعنى، أن يرى إضافة إلى الحدود المادية، كيف خلقت سياسات معينة ابتدعها الإسرائيليون حدودا اجتماعية جديدة داخل المجتمع الفلسطيني.

انخرط الفلسطينيون في المنفى في السياسة بالمعنى الكبير للكلمة، وتجادلوا حول أفكار نظرية ومجرّدة. ومع ذلك لم تكن لديهم فكرة دقيقة عن تفاصيل حياة الناس، ولم يكونوا مدركين للفوارق الدقيقة للحياة تحت الاحتلال. فعندما اندلعت الانتفاضة الأولى. كانت المنظمات الفلسطينية في المنفى بعيدة عن تفاصيل الحياة اليومية بحكم انشغالها الأساسي بقضايا البقاء كقوة سياسية في المشهد العالم العربي. والواقع أن معظم ما كُتب من أدبيات حول النشاط السياسي لمنظمة التحرير الفلسطينية يبين مدى غياب السياسة بالمعنى الصغير للكلمة ـ أي تفاصيل وجوانب الحياة اليومية ـ ما عدا حالات قليلة. وبالقدر نفسه أسهم تدفق الأموال لشراء ولاء قطاعات معيّنة في الحصول على

تقديرات غير دقيقة للوضع على الأرض.

كانت منظمة التحرير الفلسطينية معنية على امتداد تاريخها بمسألة تحرير الأرض، لكنها لم تول قدرا كبيرا من الاهتمام لقضية تحرر الفرد. لذلك، استمرت القيم التقليدية والبطريركية، وعادات التمييز ضد المرأة، والتراتبية الاجتماعية، حتى بين عناصر ادعت أنها اشتراكية وتقدمية. لا يمكن التشكيك في الحماسة الشخصية والاستعداد للتضحية بالنفس لدى الكثير ممن طرحوا شعار تحرير فلسطين، لكنهم لم يتحرروا من القيم والعادات التي قيدت حياتهم، ولم يدركوا الكثير عن المجتمع الذي يحاولون تحريره، وفي حالات معيّنة كانوا لا يعرفون تاريخه. لم تجر محاولات جادة لتثقيفهم بطريقة جديدة لمعرفة مجتمعهم بشكل أفضل، أو حتى لمعرفة العدو الذي يقاتلونه بشكل أفضل. فالعدو بالنسبة لهم يعرف «بالعدو الصهيوني» جماعة من اللصوص وقطاع الطرق، سرقوا الأرض، وما زالوا يواصلون قمع شعبها. نقيضا لذلك، كان الفيتناميون يعقدون جلسات تعليمية في كهوف فيتنام الجنوبية لقراءة ونقاش أفكار دقيقة ومتطوّرة حول المجتمع الأميركي. وباستثناء الفلسطينيين الذين عاشوا في إسرائيل منذ ١٩٤٨، ما زال العلم بالمجتمع الإسرائيلي وتاريخه والديناميات الفاعلة فيه مجهولا بالنسبة لمعظم الفلسطينيين.

يملك المسؤولون الفلسطينيون معلومات ضئيلة عن المجتمع الإسرائيلي، وأقل منها عن المجتمع الأميركي، الذي تنتهك قوته مباشرة وبقسوة مصيرهم وحياتهم. تشترك الكوادر العليا والدنيا في معرفة الأساطير نفسها حول أميركا وعلاقتها باللوبي الصهيوني. يُقال أن الأميركيين يخضعون لتضليل اللوبي المؤيد لإسرائيل فيما يتصل بالحقائق الأساسية وتاريخ الصراع، وإلا لسارعوا إلى تأييد القضية العادلة للشعب الفلسطيني.

وبالرغم من انجازات بارزة في مجال التعليم، نتيجة لجهود وكالة الغوث التعليمية في مخيمات اللاجئين، وانتشار التعليم الإلزامي العام، إلا أن الفكرة الدفاعية القائلة إن الفلسطينيين يعرفون أفضل من غيرهم في مجال المعرفة وقوّة العمل المتعلّمة أصبحت قفصا حديديا من نوع جديد. فهذه الفكرة عزلتهم عن البيئة العربية والدولية حيث الكثير من الجماعات والأفراد يكنون درجة عالية من التعاطف معهم، ويعبرون عن استعدادهم لمساعدتهم في تحقيق أهدافهم. أصبحت أسطورة أن الفلسطينيين هم الأكثر تعليما وموهبة في المنطقة عقبة رئيسة. وعندما جاء وقت اختبار الأسطورة على الأرض، اتضح أن الفلسطينيين، في الواقع، ليسوا أفضل أو أسوأ من بقية العالم العربي. برهنوا أنهم غير قادرين، أو راغبين في تجاوز الحدود، سواء في مجال الكفاح التحرري أو بناء الدولة. ظلوا أسرى أوهام قديمة عن أنفسهم، عن وضعهم في المنطقة، عن علاقتهم بإسرائيل أو بقية العالم.

الاعتماد على الغير

يقترن قفص حديدي آخر، وأشد خطرا، بظهور، وربما تعمّق، ظاهرة التبعية بين الفلسطينيين. أشرنا سابقا أن وكالة الغوث رعت اتجاهات التبعية لدى اللاجئين الفلسطينيين. ولكن خلال الاحتلال

الإسرائيلي، وبعد أوسلو، أصبحت التبعية سمة أساسية من سمات المجتمع برمته. فلا شئ يتحقق ما لم يتم الحصول على هبة من الخارج. لذلك، توجد منظمات غير حكومية في فلسطين أكثر من مثيلاتها في أي بلد من بلدان العالم الثالث. أدت المنظمات غير الحكومية خدمة كبيرة خلال سنوات الاحتلال، في غياب دولة تقدم الخدمات لشعبها. وبعد قدوم السلطة الفلسطينية وتدفق أموال المساعدات من الدول المانحة، ازداد مستوى التبعية على صعيد المنظمات غير الحكومية، وكذلك المؤسسات الحكومية العامة.

لا توجد أرقام دقيقة، لكن مرتبات تتراوح ما بين ٥٠٠٠ و ١٥٠٠٠ دولار، ليست بالأمر النادر في أوساط المنظمات غير الحكومية. هذه أرقام مرتفعة جدا في مجتمع يتسم متوّسط دخل الفرد فيه (حوالي ٣٠٠ دولار) بالتدني الشديد. إضافة إلى هذا التفاوت الكبير، ثمة الفساد الموّثق بدرجة معقولة، والذي يخلقه توّفر مبالغ كبيرة من المال. يسري إحساس بعدم القدرة على عمل شئ دون تامين أموال من الخارج في البداية. معظم عمل المنظمات غير الحكومية، والمؤسسات الحكومية بدأ ينحصر في هذه الدائرة. يضاف إليه العدد الكبير من وسطاء التنمية، الذين يتقاضون مرتبات عالية، وهم في العادة خبراء يفتقرون إلى معرفة سياسية بالمنطقة، معاناة شعبها، وحاجاته التاريخية، ناهيك عن افتقارهم إلى الحد الأدنى من الالتزام السياسي.

الصالح العام

في أعقاب اتفاقية أوسلو، وما يدعى بعملية السلام، نشأ إحساس لدى الفلسطينيين بالهزيمة في كفاحهم ضد إسرائيل، وقد حرّض هذا الإحساس أشخاص على الاهتمام بالمصلحة الشخصية في المقام الأوّل، على حساب الآخرين. ولعل الإحساس العام بوجود الفساد، بصرف النظر عن مدى صحة وجوده، يعني التفكير: طالما أن الجميع يسرقون، ويصبحون أغنياء لماذا لا أفعل ذلك؟

أما الأشد خطورة فيتمثل في غياب أدنى اهتمام بالصالح العام. نادرا ما ينال الموضوع ما يستحق من الاهتمام في الخطاب السياسي باستثناء كليشيهات عامة. فالحيّز الخاص يتفوّق على الحيّز العام، يهتم الفرد بنظافة بيته وحديقته لكنه يلقي النفايات في الشارع. الشوارع مليئة بالنفايات، ولا ينال الفضاء العام القليل أدنى اهتمام من أحد. سمعت، مؤخرا، وزيرا في السلطة تكلّم كثيرا عن ضرورة تحسين مستوى التعليم التقني والعلمي في فلسطين، وبعد انتهاء المحاضرة، استقل سيارته وألقى علبة السجائر الفارغة من نافذة السيّارة. لا يندر رؤية أشياء كهذه. لكن هذا لا يحدث عند التنقل في المناطق الإسرائيلية، حيث تُفرض غرامات باهظة على سلوك من هذا النوع.

يسري التمييز بين العام والخاص عميقا في التاريخ والثقافة العربيين. البيوت مصممة لتجسيد هذا التمييز: ثمة جدار يحيط في العادة بالبيت لضمان خصوصية أصحاب البيت، النساء بشكل خاص. وفي العمارة الإسلامية، عموما، يستطيع الإنسان أن يرى من الداخل إلى الخارج، لكنه لا يستطيع الرؤية من الخارج إلى الداخل. كل ما هو خارج الجدار فضاء عام. مسؤولية شخص آخر، وليس

مسؤولية أحد. ثمة غياب لمحاولة تستهدف مصالحة الحاجات الخاصة والرغبات، مع فكرة الصالح الاجتماعي العام.

الفضاء العام

التمييز بين تمكّن الإنسان من الرؤية، وإمكانية أن يُرى مسألة فائقة الأهمية. وإذا حاول شخص ما رسم لوحة تصف المجتمع الفلسطيني، فعليه رسم عين كبيرة الحجم. يراقب الناس كل شئ بعناية، ما يفعله الآخرون، ويعتبرون ذلك من الأمور العادية، من يأتي للزيارة، ومن يذهب، مع من، وفي أي وقت، كلها أشياء تحظى بالاهتمام الدائم. رأى الفلسطينيون في الفضاء العام في الماضي ساحة محفوفة بالمخاطر، وما زال الأمر كذلك. كان محفوفا بالمخاطر في سنوات الاحتلال، حيث يستطيع الإسرائيليون اعتراض طريق الإنسان وتعريضه للضرب أو الاهانة. هناك الكثير من الفلسطينيين الشباب الذين يعانون من ندوب نفسية عميقة بسبب تعرّض المئات منهم للاعتقال بعد وقوع حادث ما. بكلمات أخرى، هذه الثقافة مخترقة بحاجة مبرّرة وعميقة لرصد كل ما يجري في الفضاء العام بصفة دائمة، لتفادي المخاطر. وفي الوقت نفسه من الآثار الجانبية السلبية لهذه الظاهرة حقيقة أن المجتمع لم يُذوّت بعد ضرورة الحفاظ على الفضاء العام ورعايته من أجل الصالح العام. ومن الآثار الجانبية السلبية الأخرى، أن الإنسان إذا لم ير شيئا لحظة وقوعه فهذا يعني أن الحدث لم يقع، لذلك لا يتكلم أحد عن الشذوذ، أو مرض الإيدز، مثلا.

ربما يرجع السبب إلى حقيقة كون معظم الفلسطينيين من أصول فلاّحية، فما زالوا يحملون عادات وقيم الثقافة الفلاّحية. كما أظهر جون بيرغر بإسهاب في كتابه «أرض مستهترة». الثقافة الفلاّحية ثقافة بقاء من حيث الجوهر، إذ يتوجب على الفلاّح رصد محيطه بعناية، الاهتمام بكل علامة من علامات الطبيعة، حماية الأرض من المخاطر وصروف الطبيعة، وتدبير شؤون العيش بالعمل الشاق. الفلاّح أكثر انسجاما مع الطبيعة، والحيوانات، وتبدّل الفصول.

الثقافة الفلاّحية ثقافة تعاونية غير فردية، تحض على العائلة الكبيرة، وعلاقات التعاون مع الجيران والآخرين في المجتمع. وكثير من الطقوس التي مارسها الفلاّحون الفلسطينيون على مدار أجيال تعزز أواصر التضامن الاجتماعي وتحميها: طقوس الزواج، الجنازات، وكذلك احتفالات الحصاد، كلها طقوس جمعية. تشارك الكثير من نساء القرية في حياكة ثوب الزفاف. ويسهم الأفراد في تحمّل نفقات الزواج أو الجنازة. وفي الأعياد يعد الناس كميات كبيرة من الطعام لتقديمها للفقراء. بهتت كثير من تلك الطقوس في الوقت الحاضر، ولكن لم تحل محلها تنويعات حديثة جديدة.

منظومات دفاعية

على امتداد فترة الكفاح ضد الاحتلال الإسرائيلي، كان في وسع الفلسطينيين تحقيق الإجماع السياسي القومي. لكن هذا الإجماع كان أيديولوجيا في جانبه الأكبر، ولم يكن شديد الصلة بهموم

الحياة اليومية للفلسطينيين كشعب، سواء في فلسطين أم في الشتات. وبالتالي سرعان ما تلاشى بعد اتفاقيات أوسلو، حيث ظهرت العائلة الكبيرة، الحمولة، في المناطق الريفية، والعائلة في المناطق المدينية، كمنظومات دفاعية أساسية، وكسبيل لضمان البقاء. غالبا ما تؤدي زعزعة الهوّيات الكبرى، إلى ظهور هوّيات أصغر.

تعتمد التعيينات في الوظائف العامة على حسابات دقيقة تقوم على الثقل السياسي لمختلف التحالفات العائلية المعروفة بالعشيرة. وما أن يحدث تعيين كهذا حتى تبدأ الصحف المحلية بنشر إعلانات مدفوعة الثمن للتعبير عن الشكر والعرفان. ومن الواضح أن الموّظف الجديد يفهم وظيفته، كما يفهمها، ناشرو الإعلانات، فهي تعزيز وضع العشيرة بتسهيل المعاملات الرسمية وحل العقد.

كيف يمتلك الإنسان القوّة في المجتمع الفلسطيني؟ يحصل عليها من خلال صلات القرابة، أو معرفة أحد المتنفذين في السلطة، وأخيرا، بواسطة المال. ومع ذلك لا يكفي غنى الإنسان، فهناك ضرورة لاستثمار علاقات سياسية. وغالبا ما تعمد النخب الحاكمة للإستفادة من امتيازاتها السياسية للوصول إلى المصادر المادية، وبناء العلاقات الاجتماعية.

كانت السياسة طريق الحصول على القوّة في الماضي. وقد شكّلت منظمة التحرير الفلسطينية بمختلف فصائلها في الماضي وسيلة تمكن بفضلها أشخاص من أصول متواضعة من تحقيق مكانة بارزة في المجتمع الفلسطيني. لكن الممارسة السياسية لم تعد خيارا مفتوحا، حيث يتولى الساسة المحترفون تصريف الشؤون الاجتماعية، ولم تعد الساحة مفتوحة لمزيد من القادمين إليها. وثمة ما يدل في الوقع على ميل لتخفيف السياسة في مجتمع كان على درجة عالية من التسييس.

التفاوت الاجتماعي

ظهرت طبقة جديدة من التكنوقراط بين الفلسطينيين. تتكون من كبار الساسة، وخبراء يتولون إدارات مختلفة، ومتعهدين حصلوا على أموال طائلة بفضل مشروعات تجارية تتصل بالواقع السياسي الجديد، واستفادوا من المساعدات الأجنبية الضخمة. ورغم عدم وجود أرقام دقيقة حول توزيع الدخل في فلسطين، من الواضح أن الفجوة بين التكنوقراط الجدد، وغالبية السكان كبيرة. يحصل معلمو المدارس في المتوسط على ثلاثمائة دولار في الشهر، وقد أضرب المعلمون لتحسين أوضاعهم.

من المظاهر البارزة لانحرافات الوضع الجديد، ظاهراة الخادمات السريلانكيات. تنال الخادمات الشابات حجرة، كوخ في حديقة البيت في الغالب، الحد الأدنى من متطلبات الإقامة، وحوالي ٨٠ دولارا في الشهر. لقد ابتدعت ظاهرة استيراد الخادمات في دول الخليج الغنية في البداية، وثم وصلت إلى الأردن، وأصبحت شائعة في فلسطين، بعد ظهور النخب الجديدة، رغم حقيقة ارتفاع معدلات البطالة لدى الفلسطينيين. لا يتعامل الأغنياء الفلسطينيون، كنظرائهم في العالم العربي، مع أشخاص يؤدون أعمالا وضيعة، أو مع أشخاص في مرتبة اجتماعية ادنى، بكثير من الاحترام. فالطريقة المألوفة هي تملّق من هم فوقك، وازدراء من هم دونك. كذلك، يقيم الفرد علاقات ودية من

أقرانه طالما كانت العلاقة مفيدة. لذلك، تتحدد الهوية ضمن القيود الخاصة لحياة العائلة: نثق بالخاص، بينما ننظر إلى العام بعين الشك.

مشكلة العلاقة بالآخرين

لدى الفلسطينيين، والعرب عموما، تحيزات إثنية واضحة. لديهم عقدة الخواجا، حيث يحترم الأنكلو-ساكسون والأوروبيون وينالون الإعجاب، بينما يُعامل غيرهم كأشخاص أدنى مرتبة. فلنتأمل الحالة الواقعية التالية: تقوم منظمة دولية باحضار خبيرين لمساعدة وزارة معيّنة، أحدهما أميركي من جامعة من الدرجة الثانية، والثاني إمرأة من الهند، وتحمل شهادة جامعة هارفارد، وخبيرة معروفة في حقل اختصاصها. لكن موقف المسؤولين الفلسطينيين يتفاوت بين الطرفين، فهم يحيطون الأميركي باحترام كبير، بينما يتجاهلون الهندية «ماذا سنستفيد من هذه الهندية؟» يقولون لك. في الوقت نفسه، يوافق رئيس جامعة محلية على الاجتماع بأكاديميين أميركيين من مستوى منخفض، لكنه لا يوافق على الاجتماع بأكاديميين افضل من الهنود أو الأفارقة. فهو يعتقد أن الاستفادة ستكون أكبر في الحالة الأولى. لذا، يجد شخص يحمل شهادة من جامعة هندية صعوبة في العثور على عمل، بينما تكون حظوظ شخص يحمل شهادة من جامعة اميركية مغمورة أفضل بكثير.

تعتبر المرأة البيضاء أكثر جاذبية من امرأة داكنة البشرة. وإذا تزوّج الإنسان من امرأة داكنة البشرة يتكلمون بسخرية عن أطفاله المحتملين. يعتبر الفلسطينيون، بشكل عام، أنفسهم أفضل من العرب، وأكثر تقدما من الملونين في العالم الثالث.

اللغة

يعيش الفلسطينيون، والعرب، في قفص حديدي تصنعه اللغة. وتتطلب الكتابة بالعربية دراية بمراسم، تشبه الطريقة المؤدبة في الكلام عندما نقابل أحد الغرباء للمرة الأولى. عندما كنت طفلا في الحادية عشرة كان عليّ تعلّم تلك المراسم للكتابة نيابة عن أمي وأخوتي، إلى أبي، الذي ذهب للعمل في الكويت. كتبت في البداية رسالة معلومات مليئة بتفاصيل الحياة اليومية، فرد والدي أن ثمة صيغة لكتابة الرسائل، ثم شرع في تعليمي كيفية كتابة اسمه، وكتابة التحيّة، وكيفية صياغة محتوى الرسالة. وقد كانت رسائلة على هذه الشاكلة دائما. لم تشمل معلومات عن حياته اليومية، أفكاره، أو مشاعره. فتلك أشياء تدخل في باب الخصوصيات. وكنّا في العادة نتكلم عن رسائله مازحين باعتبارها وصفات طبية، سريعة وموجزة، وتفيد أنه بخير. اشتغل أبي في الكويت والسعودية وقطر في باكستان وغينيا. ورغم تبدّل الأماكن، كنّا نتلقى الرسائل نفسها، رسائل لا تقول شيئا من ناحية فعلية، ولا تزوّدنا بمعلومات عن تلك البلدان، وشعوبها، وعاداتها وتقاليدها، أو خصوصياتها.

تتكوّن الكتابة العربية في العلوم الاجتماعية خاصة، ما عدا استثناءات واضحة، من ثرثرة. يشعر الكاتب أن عليه التقيد بمراسم مختلفة وإعادة انتاجها، وقد يطرح فكرة على الهامش إذا وجد متسعا

من الوقت. يتم التركيز، عادة، على الصياغة المقبولة، الطريقة الذكية في قول شئ قاله آخرون من قبل، لكنه يُقال هذه المرّة بمهارة أوضح. بهذا المعنى، رغم استثناءات ملموسة، معظم الكتابات العربية تعليمية، أخلاقوية، وغير تحليلية.

علاقة النص بإصوله المقدسة ذات قوة ساحقة. فلنتأمل على سبيل المثال فقرة من كتاب جديد للغة العربية من انتاج وزارة التعليم الفلسطينية لمنهاج الصف السادس «لضمان استخدام العقل بطريقة تحقق غايات العلم، ينبغي وجود بعض القواعد، التي تمنع العقل من الانحراف عن الإيمان، تشمل القواعد، تقديم الدليل، تجنّب الشك، البحث عن رأي أفضل، الاعتماد على التجربة والملاحظة. لا يمكن للعلم أن يكون علما بلا دليل، الشك ليس علميا».

علاقات القوة والسلطة

ثمة تابوهات كثيرة تحظر الساؤل حول سلطة المؤسسة السياسية والدينية. في مجتمع بطريركي كهذا، يصبح الأب، والمعلّم، والزواج، وأستاذ الجامعة، والمسؤول السياسي، رموزا للسلطة. يمارسون سلطة التقرير وعلى الآخرين الطاعة. يقرر الأب مصير الأسرة، ويعلّم المعلّم بواسطة التلقين، ويحمل عصا لفرض الانضباط على من يعصون الأوامر. يسود الزوج على الزوجة، وأستاذ الجامعة كلي الجبروت، يحفظ الطلاّب حكمته عن ظهر قلب، وينسخونها في الامتحان النهائي. لتعزيز هذه السلطة، يحتاج الأستاذ، رجلا كان أو إمرأة، إلى وضع لقب الدكتور أمام اسمه، واسمها. ويبدو أن الفلسطينيين يجدون طرقا بارعة في الحصول على درجات الدكتوراة في زمن قياسي لحيازة السلطة والوجاهة المرتبطة باللقب.

تجدر ملاحظة ما طرأ من تآكل على الاحترام التقليدي للسلطة، مطلق سلطة، في سنوات مقاومة الاحتلال، وسنوات الانتفاضة بشكل خاص. بدأ الأطفال في التساؤل حول السلطة الأبوية، وسلطة معلميهم، وكذلك شخصيات أخرى في المجتمع. كان الطلاب بصفة عامة طليعة مقاومة الاحتلال، وانخرطوا في السياسة رغم محاولات الآباء لمنعهم. تصرّف الشباب بنوع من التحدي في قاعات التدريس، وفي الشارع، والبيت. وغالبا ما يتسم سلوكهم بالخشونة والعدوانية، ويفتقر إلى اللياقة العامة، إلى جانب عدم إظهر قدر كبير من الاحترام لحقوق الآخرين. لا يوجد في البيت انضباط، ينال الأولاد الذكور حريّة كاملة، بينما تقيّد حريّة البنات.

تحاول السلطة الفلسطينية في الوقت الحالي وضع آلية لاستعادة السيطرة، بواسطة التفاعل الاجتماعي، والتعليم، والحد من تسييس المجتمع عموما، والمدارس بشكل خاص. ويبدو أن الحركة الإسلامية، المعارضة للسلطة بالمعنى السياسي، تشجّع استعادة السيطرة، وإن يكن على أسس مختلفة، تقوم على الولاء التقليدي لسلطة أعلى، وتستمد مقوّماتها الأخلاقية منها.

علامات أيديولوجية

ترتدي معظم النساء الفلسطينيات في الوقت الحاضر، خارج المراكز المدينية، ما أصبح معروفا باسم الزي الإسلامي. وقد ازدادت هذه الظاهرة انتشارا في السنوات الأخيرة، كانت واضحة في سنوات ١٩٩٥-١٩٩٦، ويبدو أنها أصبحت أكثر شيوعا بعد ذلك التاريخ. لا يمت هذا الزي بصلة إلى تراث الأزياء الفلسطينية، فالثوب الفلسطيني التقليدي، الذي ترتديه القرويات، عادة، أكثر ألوانا وحشمة، ويستجيب لشروط الاحتشام الدينية الأساسية. في المراكز المدينية ترتدي أعداد قليلة، فقط، من النساء الجلباب الأسود، والخمار الذي يغطي الوجه. أما الغالبية العظمى من النساء فترتدي ملابس أوروبية الطراز. الثوب الفلاّحي التقليدي مرتبط بحياة القرية، لذا لا ترى فيه النساء ما يناسب الحياة العصرية المدينية.

يعيد الثوب التقليدي الفلسطيني إنتاج ثيمات الأرض والمكان بتنويعات مختلفة من الألوان والظلال والأشكال. لذا يستطيع الإنسان على الفور معرفة أن هذا الثوب يمثل منطقة بيت لحم، أو الخليل، أو رام الله أو نابلس. وتتميز، أحيانا، أثواب قرى مختلفة في مناطق معيّنة، تبعد كيلومترات قليلة عن بعضها. ويبدو أن غياب هذه النماذج الملونة في ملابس الرجال يحمل دلالة أن الصلة بالأرض اقترنت بازياء النساء فقط.

يميز الفلسطينيون بصورة واضحة بين القرية والمدينة. القرية تقترن بالتخلّف، عدم التطوّر، الجهل والفقر. المدينة أو البلدة، أكثر تطوّرا، أقل تقليدية، أكثر وفرة بقليل وأفضل تعليما. يشتغل القرويون بأيديهم، بينما يشتغل أهل المدن بأدمغتهم. لذا، ينظر إلى الأعمال الدنيا باعتبارها أقل تحضّرا من العمل العقلي. ساكنو المدينة يتكلمون لغة أرّق، وأقل غلظة من ساكني القرية. ولكي يصبح الإنسان متطوّرا عليه محاكاة لهجة المدينة، وتجنّب لهجة القرية. وثمة أشخاص يخشون أن يكتشف ابن المدينة أصولهم الفلاّحية إذا خانتهم طريقة نطقهم لكلمات معيّنة.

ما ترتديه النساء في الوقت الحاضر، تنويع لزي جاء من إيران بعد الثورة الإسلامية. ترتديه النساء في بعض الحالات تعبيرا عن قناعات دينية، وفي حالات أخرى لأن الزوج أو الخطيب يصر عليه. يصر بعض الرجال أن تغطي زوجاتهم وجوههن، فلا تظهر منها سوى العيون، وأحيانا تضع النساء قفازات تغطي اليدين. النساء أكثر الجماعات تعرّضا للقمع في المجتمع العربي. في معظم الحالات لا يملكن حق اختيار الزوج. وغالبا ما يكون ابن العم المرشح الأوّل. مؤخرا، أحب شاب يشتغل معي زميلة له، وتقدم لخطبتها، لكن أبيها، حامل الشهادة الجامعية، والذي يعمل مدرسا، رفض الشاب، لأن الأولوية لابن العم، وإذا لم يمنح ابن العم أولوية كهذه تتعرّض مكانته العائلية للسقوط. وقد تزوجت البنت ابن عمها في نهاية الأمر.

يدعي مركز الإحصاء الفلسطيني أن زواج الأقارب يشكل نسبة ٤٩ بالمائة من إجمالي الزيجات، وأعتقد أن هذه نسبة أقل من الواقع. في المناطق الشمالية والجنوبية في فلسطين، وفي قرى منطقة الوسط، ربما تصل النسبة إلى ما بين ٧٠ إلى ٨٠ بالمائة. تميل العائلات الفقيرة إلى زواج ابن العم لأن تكاليف الزواج أقل. أما النتائج الخطيرة الناجمة عن زيجات كهذه فهي واضحة في المجتمع، وإن

كانت بلا توثيق. لم تجر أبحاث جدية لفحص النتائج السلبية لهذه الممارسة، وكلفتها الإجمالية بالنسبة للمجتمع، رغم حقيقة أن العاملين في التعليم وصنّاع القرار السياسي على دراية كاملة بها، ونادرا ما يطفو الموضوع إلى سطح النقاش العام. فهو لا يُرى كمشكلة اجتماعية مُلحة، رغم المؤشرات العديدة على ما ينطوي عليه من مخاطر.

قضايا تفصيلية

هناك تقارير متناثرة، حتى الآن غير موثقة، حول إساءة معاملة الزوجات، وكذلك العنف ضد الأطفال. تبدو على المجتمع الفلسطيني علامات الاجهاد، على غرار المجتمعات المعرّضة لصدمات شديدة. في مجتمع الأميركيين الأصليين، مثلا، نسبة الادمان على الكحول، والانتحار، وإساءة معاملة الزوجة والعنف ضد الأطفال مرتفعة جدا. في المجتمع الفلسطيني المحاصر في أقفاص حديدية والمحافظ من ناحية دينية، تصعب معرفة حالات الإدمان على الكحول، وليس مما يدعو للدهشة العثور على أعراض لا تقل أهمية بما فيها ارتفاع معدلات الانتحار. علاوة على ذلك، ثمة دلالة على انتشار العقاب الجسدي لطلاب المدارس بصورة واسعة النطاق، إلى جانب شكاوى من منظمات حقوق الإنسان بهذا الخصوص. وثمة دلائل قليلة عن ازدياد نسبة سفاح القربى.

وما لم ينشأ جهد لدراسة هذه العلل الاجتماعية، يصعب إصدار أحكام عامة. الصورة العامة أن المجتمع يعاني من مشاكل كثيرة، حيث يتعرض الضعفاء والفقراء لمعاملة سيئة بطرق مختلفة. والأهم عدم وجود منظومة لدعمهم، ناهيك عن جهات يمكنهم اللجوء إليها، أو وجود مخارج من الوضع بالنسبة للغالبية العظمى منهم. هكذا، في الأقفاص الحديدية المحاصرة، يجد الفقراء والضعفاء أنفسهم في أقفاص إضافية داخل الأقفاص، ويعانون في صمت.

العائلة الفلسطينية نفسها تتعرض لحالة من التفكك، رغم استمرار النظام البطريركي. فلم تعد العلاقات العائلية، التي كانت دعامة أساسية للهوية الفلسطينية في الماضي، مترابطة. وفي عالم الشطارة الجديد، ظهر أشخاص يبحثون عن تحقيق مصالحهم، حتى على حساب أفراد آخرين من العائلة. لذلك، تعاني العائلة من حالة تشتت، وتُسمع بصفة متكررة قصص العنف داخل العائلة، وأحيانا يسمع الإنسان قصص عملاء وشوا بأفراد من أقاربهم.

التدين دينامية مهمة تمنح العديد من الفقراء والضعفاء نوعا من السلام الداخلي في المجتمع، فهي تزوّدهم بنظرة إلى العالم، بطريقة في السلوك تمنحهم السكينة والتأمل، كما تخلق لديهم نوعا من القدرية ليتمكنوا من التعاطي مع الظلم والبؤس الذي يسم عالمهم. وفوق هذا وذاك تمنحهم حس الانتماء إلى جماعة يشعر الفرد فيها، وسواء كان رجلا أو إمرأة، أنه ليس بمفرده.

وفي غياب ديناميات علمانية من نوع الاستشارة الاجتماعية والعلاج النفسي، تصبح المشاعر الدينية مصدرا للعلاج بالنسبة للفقراء والضعفاء والمقموعين. ولعل هذا الأمر يفسر الانتشار المفاجئ للعيادات القرآنية في غزة، حيث الأوضاع المعيشية أكثرترديا، ويصدق الأمر بنسبة أقل في الضفة

الغربية. يسعى الناس في تلك العيادات لنيل المساعدة من شيوخ يقدمون لهم التوجيهات الدينية، وكذلك التعاويذ والأحجبة. ولا يندر أن تجد مهنيين، وأشخاصا على درجة عالية من التعليم يسعون لاستشارة عرّافين وعجائز يقرأن الحظ في فناجين قهوة صغيرة.

السفر في اتجاهات مختلفة

يسافر بعض الفلسطينيين، الذين يكدحون في ظل ظروف بالغة الصعوبة، ويعجزون عن مغادرة أقفاصهم الحديدية، ولا يملكون خيارات أخرى لتحسين أوضاعهم، يسافرون في عالم من صنع خيالهم، ويصابون بالجنون. عندما شرعت في سؤال الناس عن المجانين، سرعان ما اكتشفت أن هناك العديد منهم في مدن وقرى فلسطين. في الوقت نفسه، لا يوفر القادرون فرصة للسفر، خاصة من النخبة، يسافرون لحضور مؤتمرات، وورشات عمل، أو إلقاء محاضرات. ويقضي البعض، من المعروفين كخبراء في الوضع الفلسطيني، وقتا في الخارج أكثر مما يقضونه في فلسطين. يسافر آخرون في اتجاه الدين، ويعودون إلى حقبة ذهبية في الماضي، إلى الأصول النقية للإيمان، عندما كان المسلمون أقوياء، وقادرين على فتح العالم. ويتدبر آخرون أمور معيشتهم اليومية من يوم إلى آخر، علاوة على أشخاص يسافرون إلى المستقبل، لإنشاء مجتمع اليوتوبيا. توجد كل هذه النماذج بمستويات مختلفة في فلسطين.

تضم المجتمعات التي تعيش تغيرات اجتماعية سريعة، وحسا بالأزمة، كما يشير روبرت جاي ليفتون، ثلاثة تصوّرات عن الزمن: صورة انتقالية تحاول رسم المجتمع المثالي في المستقبل، وصورة استرجاعية تحاول العودة إلى فترة ذهبية في الماضي واستعادتها، وصورة اندماجية تحاول دمج الماضي القريب بالحاضر والمستقبل. توجد هذه الصور الثلاث في المجتمع بمستويات مختلفة، وقد تدفع ظروف موضوعية إلى سيادة هذه الصورة أو تلك على البقية.

التدين أكثر من مجرّد علاج. فنشوء الأصولية الدينية في حالة الفلسطينيين يمثل نوعا من الرفض، ليس رفضا للحداثة بحد ذاتها، بل رفض حداثة ضلت الطريق. يتضح شئ واحد من مقابلات مع أصوليين، أن التدين يحمي هوية وطريقة حياة يتهددهما خطر أمراض اجتماعية وسياسية مختلفة تأتي من مصادر غربية، من نوع المخدرات، الإباحية، الفردية المفرطة، انفراط عقد الأسرة، والتمرّد على التقاليد.

النموذج البطريركي التقليدي ثابت ومتغلغل في المجتمع. لذا ثمة حضور ملموس للنموذج الفردي السلطوي الذي يتجلى في مزيج من ممارسة القوة والتسامح. يجد الإنسان هذا النموذج في مختلف المؤسسات، والجامعات والمدارس والمستشفيات والمنظمات الحكومية وغير الحكومية. لهذا السبب تبدو المؤسسات مشخنصة إلى حد كبير، وتعتبر بمثابة دكاكين خاصة لأفراد يشرفون عليها. يحدث

هذا الأمر بصرف النظر عن مستوى التعليم، ومدى تطوّر الشخص الذي يدير المؤسسة. وقد يجد الإنسان أشخاصا على درجة عالية من التعليم، بشهادات من أكسفورد وكامبردج، ويجد أشخاصا أقل تعليما، لكنهم يديرون مؤسساتهم كما يدير الفرد إقطاعية خاصة. في منظومة كهذه، يكون الولاء أكثر أهمية من الكفاءة، ينال الفرد حظوة أو لا ينال اعتمادا على العواطف الخاصة للمسؤول. لا وجود لقوانين تحمي العاملين. بهذا المعنى تصبح المؤسسات أقفاصا حديدية، على درجة عالية من المركزية والبيروقراطية، وخاضعة للأمزجة. لا يجد الموظف الفرد في هذه المنظومة من يلجأ إليه. ويجد الناس أنفسهم رهينة كوابيس بيروقراطية في الحياة اليومية تحيل حياتهم إلى حجيم خالص.

مصدر القلق في الحاضر

المجتمع الفلسطيني في مرحلة ما بعد أوسلو، مجتمع يعيش حالة انتقالية، ويشهد تغيّرات اجتماعية وسياسية سريعة. وما يجعل الوضع صعبا بصورة خاصة بالنسبة لمعظم الناس، عدم وضوح الوجهة التي تأخذهم إليها هذه الفترة. هل يحصل الفلسطينيون على دولتهم، وأين؟ هل ستكون دولة كهذه مستقلة وقادرة على العناية بالحاجات الأساسية لمواطنيها؟ أي نوع من الدول ستكون؟ هل تضع حدا للاحتلال الإسرائيلي وتمكن الناس من تنفس الصعداء؟

تسم سمتان أساسيتان هذه الفترة الانتقالية على الصعيد النفسي. إحداهما إحساس بالخسارة، حيث نجح الإسرائيليون في تقليص سقف توقعاتهم، ويمكن وصف الحالة السائدة على النحو التالي: كلما تغيّرت الأشياء، كلما وجدوا أنفسهم في المكان نفسه. السمة الثانية إحساس بالحيرة والتشاؤم. عبّر أحد الزملاء مؤخرا عن أمر كهذا، قائلا إنه يخشى النوم، خشية وقوع أحداث سيئة يسمع عنها في الصباح.

ما هي العوامل الموضوعية التي أسهمت في خلق مشاعر نفسية كهذه؟ أحد العوامل التدهور العام للأوضاع الاقتصادية، التي تشمل بين أشياء أخرى، زيادة معدلات البطالة الناجمة عن انخفاض فرص التشغيل، بسبب الإغلاق والتقييدات الإسرائيلية على حرية التنقل، زيادة واضحة في التفاوت بين المداخيل، أدت إلى ظهور قطاع صغير مزدهر من كبار الموظفين والتكنوقراط، وتهميش قطاع كبير من المجتمع. يصعب الحصول على معطيات حول التفاوت في الدخل، ويبدو أن تلك المعطيات غير متوّفرة بسبب حساسيتها بالمعنى السياسي.

ثمة تخوّف عام ألا تؤدي حالة الاستقلال وقيام الدولة إلى التحرر من التبعية لإسرائيل اقتصاديا وأمنيا وسياسيا. بكلمات أخرى، أن يكون الاستقلال شكليا، بينما يتواصل الاحتلال بواسطة التحكم عن بعد. علاوة على ذلك، ثمة تساؤلات حول طبيعة الحكم، ورغبة في عدم نسخ تجربة الأنظمة العربية في الحكم.

لا شك أن الحياة في هذا الجزء من العالم بالغة الصعوبة بالنسبة للغالبية العظمى من الناس. وقد تفسر هذه الحقيقة الزيادة الملموسة في مشاكل الصحة النفسية. ثمة تصاعد مزعج في وتيرة العنف الاجتماعي، حيث تؤدي الحوادث البسيطة إلى مشاكل بالغة الحدة. ربما نجحت الديناميات التقليدية للمجتمع الفلسطيني في التعامل مع تلك المشاكل في الماضي، لكنها أصبحت بالية في الوقت الحاضر. يضاف إلى ذلك، الضعف الواضح في النظام القضائي، وعجز المحاكم، وغياب القوانين الأساسية لتنظيم وتطبيق الأحكام القضائية.

لذا، لا تثير زيادة نسبة التدين بين معظم الفلسطينيين الدهشة، فهذا يمنحهم الملجأ، وطريقة في القبول والرفض، قبول الحضور الإلهي في الحياة اليومية للبشر، ورفض كافة المؤثرات التي تعتبر سلبية.

الواقع الافتراضي

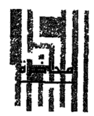
يعاني المجتمع الفلسطيني من وجود جماعات مختلفة لا يوجد الكثير من الصلات بينها. لا يعرف أحد ما يفعل الآخر، لذلك لا تتراكم المعرفة لتحدث نوعا من التغيير من أجل الصالح العام، حتى المؤسسات الرسمية لا تنسق عملها، فتجد وزارة ما لا تعرف شيئا عن عمل الوزارة الأخرى. ثمة غياب للعلاقة بين المعرفة واتخاذ القرار. لذلك، ربما نلاحظ نشوء ثقافة الواقع الافتراضي، حيث يتجلى الواقع من خلال منظومة تصوّرات افتراضية، تحل فيها الرموز بدل الواقع والتجربة الفعلية، حتى خارطة فلسطين تنكمش في كتب التربية الاجتماعية في المدارس، فلا يظهر منها سوى الضفة الغربية وقطاع غزة. يمارس الناس طقوسا من نوع عيد الاستقلال، لكنهم يعيشون واقع الاحتلال، ولا يحفل السجال العام بكثير من القضايا الخلافية، كأن بضعة لاعبين يقررون نيابة عن الجميع.

ومع ذلك، يلاحظ الإنسان قدرا كبيرا من المرونة، ودرجة عالية من الطاقة لدى الفلسطينيين. توجد هنا وهناك نقاط مضيئة حيث يستغل أفراد ظروفا معيّنة لتحسين وضعهم ووضع مجتمعهم، يرى المعلمين، رغم تدني مكانتهم وأجورهم، واكتظاظ مدارسهم، ووجود كثير من الظروف السلبية، يرى سعيهم لاكتساب المزيد من المهارات ومحاولة الابتكار. ويمكن العثور في مختلف الوزارات، رغم جيوش البيروقراطيين، على شبّان وشابات يحاولون تحقيق شئ ما. وفي القطاع الخاص يمكن ملاحظة تحسّن ملحوظ في تقديم الخدمات، وهي أحيانا على درجة عالية من المهارة، ونسمع بين الفينة والأخرى عن أشخاص يتحدون المحظورات الاجتماعية البائدة، ويمارسون حياتهم وحبهم وزواجهم بطريقة جديدة، رغم الضغوط الأسرية والتراتبية الاجتماعية.

المقالة مترجمة عن النص الإنكليزي الأصلي

مراجع عامة:

1-Benhabib, Seyla, Democracy and Difference (Princeton University Press, 1996)
2-Berger, John, Pig Earth (Vintage Books, 1992).
3- Castells, Manuel, End of the Millenium (Blackwell, 1998)
4-Fraser, Nancy, Justice Interrupts (Routledge, 1996)
5-Elkins, Stanley, Slavery (University of Chicago Press, 1976)
٦ - هلال، جميل «النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو» (مواطن ١٩٩٧)
7-Lamar, Howard and Thompson, Leonard, The Frontier in History (Yale University Press, 1983)
7. Lamar, Howard, and Thompson, Leonard, The Frontier in History (Yale University Press, 1983).
8. Kymlicka, Will, Multicultural Citizensip (Clarendon Press, 1995).
9. Lifton, Robert Jay, Protean Man: Human Resilience in an Age of Fragmentation (University of Chicago Press, 1999).
10. Mansbridge, Jane, Beyond Adversary Democracy (University of Chicago Press, 1983).
١١ - نوفل، ممدوح «البحث عن الدولة» (مواطن ٢٠٠٠)
12. Stampp, Kenneth, The Peculiar Institution (Cintage Books, 1989).
13. Sternhell, Seev, The Founding Myths of Israel (Princeton University Press, 1998).
14. Sykes, Gresham, Society of Captives (Princeton University Press, 1971).
15. Young, Iris, Justice and the Politics of Difference (Pittsburgh University Press, 1990).



الانتفاضة، أميركا، إسرائيل والعرب

نعوم تشومسكي

ما مدى خطورة الأزمة في الشرق الأوسط؟ هناك مبعوث خاص للأمم المتحدة، النرويجي رويد ـ لارسن، وقبل يومين حذر مما يؤدي إليه الحصار الإسرائيلي للمناطق الفلسطينية من معاناة هائلة للفلسطينيين، ومن تسارع في إشعال فتيل حرب إقليمية. لاحظوا أن لارسن أشار إلى الحصار، ولم يشر إلى القتل، والفظائع الأخرى. وهو محق في هذا. فالحصار هو التكتيك الحاسم. يمكن وجود حصار بالغ الفعالية بفضل ما وصلت إليه عملية «السلام» المزعومة بتوجيه من الولايات المتحدة. معنى هذا الكلام وجود مئات من الجيوب الفلسطينية المعزولة، وبعضها شديد الضآلة إلى حد يمكن إغلاقه بالكامل، وخنقه من جانب قوات الاحتلال الإسرائيلي. هذه هي البنية الأساسية لما ندعوه هنا [في الولايات المتحدة] عملية السلام. لذلك، يمكن خلق حصار شديد الفعالية إلى حد بعيد. فالحصار تكتيك مُقنع للولايات المتحدة وإسرائيل، وهما دائما معا.

تذكروا أن كل ما تفعله إسرائيل، تفعله بموافقة من الولايات المتحدة، التي تقدم المساعدة المالية والدعم، إلى جانب الموافقة، في العادة. الحصار تكتيك لإخفاء الصورة البشعة للأعمال الوحشية، كي لا تصبح سافرة أكثر مما يجب. سافرة، إلى حد يرغم واشنطن أو الغرب (وهذا يعني واشنطن من حيث الجوهر) على القيام بفعل ما.

وقعت أخطاء في الماضي، ولا شك أن إسرائيل والولايات المتحدة تعلمت الدرس. ففي العام ١٩٩٦، مثلا، شن شيمون بيريس هجمة جديدة على لبنان، متسببا في مقتل أعداد كبيرة من الناس، وفي نزوح مئات وآلاف من بيوتهم. حتى هذا الحد كانت الهجمة مقبولة، وكانت واشنطن

تستطيع تأييدها، وقد أيدها كلينتون، في الواقع، حتى وقع خطأ واحد، عندما قصف الإسرائيليون مخيما للأمم المتحدة، وقتلوا ما يزيد عن مائة شخص، كانوا لاجئين في المخيم. برر كلينتون في البداية العملية، لكن ردة الفعل العالمية أرغمته على التراجع، واضطرت إسرائيل بدورها، بامر من الولايات المتحدة، لوقف العملية والانسحاب.

حدث الشيء نفسه مؤخرا في تيمور الشرقية، في العام الماضي، في أيلول (سبتمبر) الماضي، عندما بلغت المذابح المدعومة من الولايات المتحدة، والمستمرة منذ ٢٥ عاما، بلا ضوضاء، حدا تجاوز المعقول، فوجد كلينتون نفسه مضطرا، بعد خراب البلاد من ناحية فعلية، ليقول للجنرالات الإندونيسيين إن اللعبة قد انتهت، فانسحبوا على الفور.

وفي الحالة التي نتكلم عنها [فلسطين] ثمة جهد واضح للحفاظ على عمليات القتل، التي تحتل الصفحات الأولى في الجرائد، بمعدل يساوي، تقريبا، عمليات القتل في كوسوفو، قبل قيام الناتو بشن غاراته. وهذا في الواقع معدل عمليات القتل في الوقت الحاضر، والهدف إخراج الوضع من بؤرة الاهتمام. يمكننا القول، طبعا، إن قصة كوسوفو مختلفة تماما. في ذلك الوقت، كانت ضرورات الدعاية نقيض ما هي اليوم. كانت عمليات القتل تجري في ظل ظروف مشابهة إلى حد ما، وكانت ردة الفعل الصربية قريبة من ردة الفعل الإسرائيلية في المناطق المحتلة (في كوسوفو، وقعت هجمات من خارج الحدود في الواقع، وهذا يشبه قيام حزب الله بشن هجمات في الجليل، أو القيام بأعمال مشابهة). وبما أن ضرورات الدعاية كانت مختلفة، آنذاك، جرى وصف عمليات القتل، بحماسة بالغة، كنوع من الإبادة الجماعية. يستطيع نظام جيد للدعاية خلق تمييز بين عمليات القتل. في كوسوفو كانت إبادة جماعية، وفي هذه الحالة [فلسطين] هي أعمال انتقامية، وقليلة الأهمية.

الفكرة العامة، وأعتقد أنكم تتوقعون استمرار هذا الوضع لفترة طويلة من الوقت، هي حصر التكتيكات في: الاغتيال، جرح العديد والعديد من الناس (جراح بالغة، العديد منهم سيموت في وقت لاحق، لكن هذا لا يدخل في الوعي) التجويع (هناك ٦٠٠ ألف شخص يجابهون المجاعة، حسب تقديرات الأمم المتحدة، لكن هذا دون الحد المحرج) حظر التجوّل (لمدة ٢٤ ساعة، كما في الخليل، وعلى مدار أسابيع، في حين يتبختر بضعة مئات من المستوطنين الإسرائيليين بحرية وخيلاء، أما بقية السكان، عشرات الآلاف من الناس، فمحكوم عليهم بالبقاء في بيوتهم، ولا يسمح لهم بالخروج إلا لساعتين في الأسبوع). يستهدف هذا العزل لمئات من الجيوب، وما شابه، إبقاء المعاناة دون حد. قد يتسبب في انتزاع ردة فعل غربية. على فرض، وهذا فرض معقول، أن ثمة حد لما يستطيع الناس تحمله، لذا، سيضطرون للاستسلام في نهاية الأمر.

ومع ذلك، ثمة مشكلة في العالم العربي، الذي يبدي حساسية أكبر تجاه تلك الأعمال الوحشية الكبيرة، فقد ينفجر العالم العربي، وهذا ما يحذر منه رويد ـ لارسن. الحكومات في العالم العربي على درجة كبيرة من الهشاشة، خاصة في المنطقة الحاسمة الغنية بالنفط. وقد تتسبب قلاقل شعبية

في تهديد الحكم الهش للتابعين من الحكّام للولايات المتحدة، وهذا ما لا ترغب أميركا بقبوله. وربما تدفع تلك الأحداث التابعين ـ هذا غير مقبول، أيضا ـ إلى تحسين علاقات (خاصة مع إيران، وهذا ما يفعلونه في الوقت الحاضر) تزعزع إطار الهيمنة الأميركية على خزّان الطاقة الرئيسي في العالم.

في العام ١٩٩٤، وصف انطوني ليك، مستشار كلينتون للأمن القومي، ما دعاه بنموذج ما بعد الحرب الباردة، يعني هذا النموذج بالنسبة للشرق الأوسط، ما يدعى «بالاحتواء المزدوج»، الذي يشمل العراق وإيران، لكن الاحتواء المزدوج يعتمد بشكل حاسم، كما أشار، على عملية أوسلو، العملية التي تحقق قدرا من السلام النسبي بين العرب وإسرائيل. وما لم يتم إبرام العملية، لا يمكن تثبيت الاحتواء المزدوج، وهذا يعني تعريض السياسة الأميركية الحالية للسيطرة على المنطقة إلى مخاطر كبيرة. وقد حدث هذا الأمر في الواقع.

قبل عامين، في ديسمبر ١٩٩٨، قصفت الولايات المتحدة وبريطانيا العراق، بطريقة تتسم بازدراء واضح ومباشر للرأي العام العالمي، بما في ذلك مجلس الأمن. تذكروا، أن القصف جرى توقيته في لحظة عقد فيها مجلس الأمن جلسة طارئة لتدارس مشاكل التفتيش في العراق. وما أن بدأت الجلسة حتى علم المشاركون أن الولايات المتحدة وبريطانيا، أجهضت جلستهم، بضربها للعراق. أدى هذا العمل، وأعمال أخرى سبقته إلى ردة فعل سلبية جدا في العالم العربي، وفي كل مكان آخر، وأسفر عن خطوات ملموسة من جانب السعودية، ومن جانب آخرين أيضا، للتكيّف مع إيران، وأظهر بدرجة معينة قبولا بالموقف الإيراني الذي كان متداولا لفترة من الوقت. فحوى الموقف الإيراني ضرورة وجود تحالف استراتيجي في المنطقة بمعزل عن القوى الغربية (أي الولايات المتحدة في المقام الأوّل). وهذا ما لا يمكن للولايات المتحدة القبول به، وقد يؤدي إلى عواقب وخيمة.

علاوة على ذلك، وقبل هذا كله، تقوم بلدان في المنطقة، سوريا وإيران بشكل خاص، باختبار أنظمة صواريخ يمكنها الوصول إلى إسرائيل. الولايات المتحدة وإسرائيل، لا تشتغلان بموضوع الصواريخ وحسب، بل وأنظمة الصواريخ المضادة للصواريخ، أيضا، مثل نظام آرو المضاد للصواريخ. عندما يصل التسليح إلى هذا المستوى، قد يؤدي التوتر، بسهولة، وبطريقة غير متوقعة، إلى حرب بأسلحة متقدمة، ربما تخرج بسرعة عن نطاق السيطرة.

ولكن، ما مدى خطورة هذا الوضع؟

فلنتجه نحو خبير آخر، كتب الجنرال لي بتلر قبل سنتين ـ تقاعد مؤخرا، وكان على رأس القيادة الاستراتيجية STRATCOM في أعلى وكالة نووية في عهد كلينتون ـ الوضع خطير إلى أقصى حد، ففي مرجل الحقد، الذي نسميه الشرق الأوسط، يبدو أن هناك دولة سلّحت نفسها بمخزون من الأسلحة النووية، يعد بالمئات، وهذا يحث دولا أخرى لتسليح نفسها بأسلحة نووية، وعلى تطوير أنواع أخرى من أسلحة الدمار الشامل على سبيل الردع، هذا الوضع سريع الاشتعال، وقد يؤدي إلى نتائج بالغة الخطورة. وهذا كله أكثر خطورة، عندما تكون راعية تلك الدولة، دولة يراها العالم،

عموما، شريرة، تفقد زمام السيطرة، يصعب التنبؤ بأفعالها، غير عقلانية وحقودة، وتصر على تصوير نفسها بهذه الطريقة.

والواقع، نصحت القيادة الاستراتيجية على أعلى المستويات، في عهد كلينتون، بالحفاظ على قناع قومي، كما يدعونه، تبدو فيه الولايات المتحدة غير عقلانية وحقودة، وفاقدة لزمام السيطرة، لتخويف بقية العالم، وبقية العالم خائف، فعلا. كما نصحوا بضرورة اعتماد الولايات المتحدة على الأسلحة النووية باعتبارها حجر الأساس في استراتيجيتها، بما في ذلك حق الضربة الأولى، ضد دول غير نووية، وضمنها تلك الدول التي وقّعت معاهدة الحد من الأسلحة النووية. تمت صياغة هذه المقترحات في أوامر رئاسية، أوامر حقبة كلينتون الرئاسية، التي لا تثير الكثير من الضجيج هنا [يقصد في الولايات المتحدة] لكنها مفهومة في العالم، الذي من الطبيعي أن يجد نفسه مكرها على تطوير أسلحة للدمار الشامل كنوع من الدفاع الذاتي. لكن هذه الاحتمالات معروفة لدى الاستخبارات الأميركية، ولدى كبار المحللين في الولايات المتحدة.

قبل حوالي عامين، كتب صامويل هنتنغتون، الأستاذ في هارفارد، مقالة في مجلة محترمة جدا «الشؤون الخارجية» أشار فيها أن معظم [دول] العالم تعتبر الولايات المتحدة دولة شريرة خطرة، تمثل التهديد الرئيسي لوجودها القومي. ليس في هذا ما يدعو للدهشة، إذا نظرتم إلى ما يجري في العالم، بمنظار غير منظار نظَام غسل الدماغ الأميركي. الخطر الأميركي معقول جدا، تؤيده حتى الوثائق، وتؤيده الأفعال بالتأكيد. معظم دول العالم ترى بهذه الطريقة، وهذا بدوره يسهم في زيادة خطورة الوضع.

خلفيات القرار ٣٤٢

ولعل التاريخ القريب في الشرق الأوسط يزوّدنا بأمثلة قليلة من العبر الإضافية. سأذكر مثلا واحدا، فقط، لكنه شديد الأهمية في السياق الحالي للأحداث. في العام ١٩٦٧، في حرب حزيران (يونيو) ١٩٦٧، عندما حطمت إسرائيل جيوش الدول العربية، الجيش المصري في المقام الأوّل، واحتلت المناطق المحتلة في الوقت الحالي. هيأ ذلك الفعل المسرح لأحداث ما زالت جارية حتى الآن. كان الاتحاد السوفياتي موجودا آنذاك. وأصبح الصراع خطيرا إلى حد يقترب من نشوب حرب نووية ـ كان من شأنها وضع خاتمة للحكاية كلها. وقد أشار روبرت مكنمارا، وزير الدفاع، آنذاك، في وقت لاحق «كدنا ندخل الحرب بالمعنى الكامل للكلمة».

مع اقتراب حرب حزيران من نهايتها، جرت اتصالات عبر الخط الساخن، ويبدو أن الرئيس كوسيغين أنذر الأميركيين، إذا كنتم تريدون الحرب فستنالونها. وقعت احتكاكات بحرية بين الأساطيل الروسية والأميركية في المتوسط. علاوة على ذلك، وقعت حادثة أخرى. وقع هجوم إسرائيلي على سفينة التجسس الأميركية ليبرتي، أدى إلى مقتل حوالي ٣٥ من البحارة والطاقم، وإلى إغراق السفينة من

ناحية عملية. لم تعرف ليبرتي المهاجمين، الذين حرصوا على إخفاء هويتهم. وأرسلت قبل عطبها رسالة إلى قيادة الأسطول السادس في نابولي. لم تكن القيادة على علم بهوية المهاجمين. لذلك، أرسلت طائرات فانتوم، طائرات مزّودة بأسلحة نووية، فلم تكن لديها طائرات مزوّدة بأسلحة غير نووية، للرد على المهاجمين.

لم تكن الطائرات تعرف الجهة المستهدفة، هل هي روسيا، مصر، أم جهات أخرى. ويبدو أن الطائرات تلقت أمرا من البنتاغون، في اللحظة الأخيرة، بالعودة إلى قواعدها. كان ذلك العمل بمفرده كفيلا بإشعال حرب نووية. وقد فهمت تلك الأشياء باعتبارها مخاطر جدية جدا. ربما ارتبط الجزء الأكبر من الهجوم على ليبرتي بخطط إسرائيل لاحتلال هضبة الجولان، التي نُفذت بعد وقف إطلاق النار. لم يرد الإسرائيليون أن تعرف الولايات المتحدة مقدما، فلو علمت لمنعتهم. ربما يفسر هذا الأمر تلك الحادثة. لم يُفرج عن الوثائق بعد. لذا نخمن، فقط. وربما لن يُفرج عنها أبدا.

مهما يكن من أمر. كان الواقع ينذر بالشؤم، إلى حد دعا القوى الكبرى في الجانبين إلى وضع حد له. لذلك، سارعوا للاجتماع في مجلس الأمن، وقبلوا القرار الشهير للأمم المتحدة، القرار رقم ٢٤٢، الصادر في نوفمبر ١٩٦٧، والذي وضع أرضية للتسوية السياسية.

ثمة ضرورة لألقاء ضوء على ما كان عليه القرار ٢٤٢ في السابق، وما هو عليه في الوقت الحالي. فهذا القرار يختلف في الماضي عما هو عليه الآن. المعلومات المتعلقة بالقرار عامة، ولكن نادرا ما تكون معروفة، ولا تخلو من التشويه. لذا، انتبهوا إلى ما كان عليه القرار.

كانت الفكرة الأساسية في القرار ٢٤٢ السلام الكامل مقابل الانسحاب الكامل. وذلك يعني انسحاب إسرائيل من الأراضي التي احتلتها قبل وقت قصير، مقابل موافقة الدول العربية على سلام كامل معها. كان في القرار نوع من الهامش الصغير، أن يشمل الانسحاب على تعديلات صغيرة ومتبادلة، مثل بعض الخطوط والتعرجات [في الحدود] التي يمكن تصويبها. كانت تلك هي السياسة. سياسة الولايات المتحدة، التي تُمارس بمبادرة منها. إذاً، سلام كامل مقابل انسحاب كامل.

لاحظوا مدى أهمية هذا الأمر، وهو حاسم جدا في الوقت الحاضر: كان القرار ٢٤٢ الصادر عن الأمم المتحدة قرارا «رفضويا». استخدم تعبير «رفضوي» في هذا المقام بطريقة غير متداولة، بطريقة غير عنصرية. فهذا التعبير يستخدم، عادة، بطريقة عنصرية تماما. فيقال إن الرافضين هم الذين يرفضون حق إسرائيل في تقرير المصير القومي. ولكن ثمة نزاع بين جماعتين قوميتين. ولذلك، استخدم تعبير «رفضوي» بطريقة غير مألوفة، للإشارة إلى نكران حقوق أي من الطرفين المتنافسين، بما في ذلك إنكار حقوق الفلسطينيين. لا يُستخدم هذا النوع من المصطلحات في الولايات المتحدة، أبدا. ولا يستطيعون استخدامه، ففي حال استخدامه سيتضح أن الولايات المتحدة هي زعيمة معسكر الرافضين. وهم لا يقبلون بذلك. لذلك، يُستخدم التعبير دائما بطريقة عنصرية. وقد أصبحتم على بيّنة الآن أنني انتقلت من الاستخدام المألوف للمصطلح.

أولا، كان القرار ٢٤٢ رفضويا بالكامل. لم يقدم شيئا للفلسطينيين. لم يُشر إليهم، ما عدا فقرة تتكلم عن وجود مشكلة لاجئين يجدر التعاطي معها بطريقة ما. هذا كل ما في الأمر. وما عدا ذلك فهي اتفاقية بين دول. على الدول التوّصل إلى معاهدات سلام كاملة في سياق الانسحاب الإسرائيلي الكامل من المناطق. هذا هو القرار ٢٤٢.

إذاً، بلا مواصلة لهذه العملية، من الواضح أن أزمة الإسرائيليين والفلسطينيين فادحة جدا. يمكن أن تؤدي إلى حرب إقليمية، وأن تتصاعد بسهولة إلى حرب عالمية تستخدم فيها أسلحة الدمار الشامل، بما ينطوي عليه الأمر من نتائج يصعب تصوّرها. ويمكن لأمر كهذا أن يحدث في أية لحظة.

ثانيا، دور الولايات المتحدة هام جدا. هذا صحيح بالنسبة للعالم ككل، بسبب القوة الأميركية. لكنه أكثر صحة في الشرق الأوسط، بصفة خاصة. المكان الذي اعتُبر في أعلى مراتب التخطيط لمدة خمسين عاما (وقبل ذلك، ولكن بصورة واضحة منذ ٥٠ عاما) باعتباره العنصر المركزي في تخطيط الولايات المتحدة على صعيد العالم. وُصف الشرق الأوسط منذ خمسين عاما -إذا أردنا الاستشهاد بوثائق أصبحت متاحة للاطلاع العام-باعتباره « أهم منطقة من ناحية استراتيجية في العالم » . « مصدر هائل للقوة الاستراتيجية » . « أغنى مكافأة اقتصادية في العالم » . وما إلى هنالك من أوصاف ما زالت مستمرة.

لن تتخلى الولايات المتحدة عن تلك المنطقة. السبب بسيط جدا. فهي الخزان الرئيس لاحتياط الطاقة في العالم، ولا تنبع السيطرة عليها من العوائد الاقتصادية الهائلة فقط، بل لأن السيطرة عليها تمنح صاحب السيطرة نوعا من سلطة الفيتو على أعمال الآخرين، لأسباب واضحة للعيان، وذلك ما اعترف به الجميع من البداية. لذلك، هذه مسألة جوهرية. وقد كانت مصدر الهم الأساسي للجيش الأميركي، والتخطيط الاستراتيجي على مدار نصف قرن من الزمن.

كانت منطقة الخليج - المخزن الرئيس لاحتياط الطاقة - هدفا من أهداف قوات التدخل الأميركية بصفة دائمة، انطلاقا من قواعد تتمركز في جزء كبير من العالم، من المحيط الهادي إلى جزر الآزور، قد أثر هذا الوضع على أماكن تواجد القواعد، باعتبارها قواعد اسناد لقوات التدخل المخصصة لمنطقة الخليج، يدخل في هذا النطاق، أيضا، المحيط الهندي.

هذه مسألة فائقة الأهمية في الوقت الحاضر، في بريطانيا على الأقل، وفي معظم العالم، ولكنها ليست كذلك في الولايات المتحدة. سكان جزيرة دييغو غارسيا، في المحيط الهندي، الذين طردوا من جزيرتهم، وأرغموا على الانتقال إلى جزيرة موريشيوس، بطريقة فظة، قبل بضع سنوات، أولئك الذين بقوا على قيد الحياة بعد الطرد، يرفعون الدعوات في المحاكم البريطانية (كانت الجزيرة تابعة لبريطانيا) في محاولة للحصول على حق العودة إلى بيوتهم. وقد، ربحوا قبل أشهر قليلة في المحكمة العليا البريطانية، ومُنحوا حق العودة، لكن الولايات المتحدة ترفض التخلي عن الجزيرة، حيث تملك قاعدة عسكرية ضخمة، تستخدمها القوات المخصصة لمنطقة الشرق الأوسط. قبل أيام قليلة، طالبوا

بتعويض يصل إلى ٦ مليار دولار، والولايات المتحدة ترفض، طبعا.

علّقت مادلين أولبرايت على الطلب. قالت المسألة بين بريطانيا وموريشيوس. وليس لنا شأن بها، رغم أننا نتمسك بالجزيرة، ونرفض السماح لهم بالعودة، ونرفض دفع التعويضات. من الصعب العثور على نقاش كهذا في الصحافة الأميركية، لكن القواعد جزء من نظام التدخل المخصص للشرق الأوسط.

الذرائع الوهمية والحقيقية

على مدار سنوات مضت كانت ثمة أعذار رسمية لكل هذا الوضع. كان المبرر الرائج أن من واجبنا الدفاع عن أنفسنا في مجابهة الروس. استخدموا هذا المبرر في كل شأن آخر، وفي هذا الشأن بالذات. ولكن ثمة تركة من الوثائق التي تروي قصة مختلفة تمام الاختلاف. تفيد الحكاية أن الروس كانوا عاملا هامشيا في أفضل الأحوال. ومن حسن الحظ أننا لا نحتاج لنقاش المسألة مرّة أخرى، لأن الاعتراف بها تم في العلن. تم الاعتراف بها، في الواقع، بعد سقوط جدار برلين، الذي أسقط المبرر. فلم يعد من الممكن التذرّع بالخطر الروسي.

بعد سقوط جدار برلين بأسابيع قليلة، قدمت إدارة بوش رسالتها السنوية إلى الكونغرس، مطالبة بموازنة عسكرية ضخمة. كانت الرسالة وثيقة فائقة الأهمية. من المؤسف أن أحدا لم يكتب عن الموضوع، ولكن من الواضح أنها كانت رسالة هامة جدا. أوّل طلب بالحصول على موازنة عسكرية ضخمة بعد سقوط جدار برلين، عندما لم يعد من الممكن التذرّع بالروس. لذا، فهي تكشف الواقع، وتدلكم على حقيقة ما يجري. الخطر الروسي زال، كما هو متوّقع، ولا نحتاج موازنة ضخمة بسبب الروس، لأنهم ليسوا مصدر تهديد، بل نحتاجها لسبب آخر. وقد اتضح أن السبب الجديد كان السبب نفسه في الماضي، لكن التعبير عن تلك الحاجة أصبح أكثر صراحة. نحتاجها لمجابهة التطوّر التكنولوجي لبلدان العالم الثالث، وهي طريقة في الكلام فحواها أن تلك الدول تشكل خطرا علينا إذا لم تعد تابعة لنا. ونحن نحتاج الموازنة للحفاظ على ما يدعى بالقاعدة الصناعية للدفاع، فهذه الصناعة، ضمن أمور أخرى، هي مصدر رواتبنا الشهرية.

القاعدة الصناعية للدفاع مجرد مصطلح للتعبير عن صناعة التكنولوجيا المتطورة، التي يجب تمويلها من الجمهور، الذي يتحمل مخاطر وتكلفة التطوير. (معهد ماسسوسيتش إحدى القنوات). هناك ضرورة لصيانة هذا الوضع، علينا الحفاظ على القطاعات الحيوية للاقتصاد، وهي بصفة أساسية في القطاعات العامة، لذا علينا صيانة القاعدة الصناعية للدفاع. وعلينا إبقاء عين قوات التدخل، التي كانت لدينا دائما، مفتوحة على الشرق الأوسط، ومنطقة الخليج. فحوى الوثيقة (حيث لم يعد من الممكن إلقاء تبعة الخطر الذي يتهدد مصالحنا على عاتق الكرملين، خلافا لنصف قرن، لأربعين عاما من الأكاذيب) نأسف، أيها الناس، كنّا نكذب عليكم، ومع ذلك ما زلنا نحتاج لأموال الموازنة

بسبب التطوّر التكنولوجي لبلدان العالم الثالث، أي خطر استقلال تلك الدول.

لهذا السبب، لا نحتاج لنقاش مسألة الحرب مع الروس، حيث تم الاعتراف أن الخطر لم يكن كبيرا. الخطر ما يجري في كل أنحاء العالم، ما أُطلق عليه في زمن الحرب الباردة خطر «القومية الراديكالية». لا يهم أين توجد بين ألوان الطيف السياسية، ولكن إذا كانت استقلالية، فهي خطرة، وينبغي زعزعتها لما تمثله من تهديد لما يُسمى الاستقرار، أي تبعية العالم للمصالح السائدة التي تمثلها الولايات المتحدة.

في الواقع، تطوّرت علاقات الولايات المتحدة مع إسرائيل في هذا السياق. كانت حرب العام ١٩٦٧ خطوة كبيرة إلى الأمام، عندما أظهرت إسرائيل قوتها وقدرتها على التعاطي مع القوميين الراديكاليين في العالم الثالث، الذين كانوا مصدر تهديد في ذلك الوقت، عبد الناصر بشكل خاص. كان عبد الناصر في حالة حرب غير مباشرة مع السعودية - أكثر البلدان أهمية، حيث يوجد النفط - في اليمن. وقد وضعت إسرائيل حدا لتلك الحرب، عندما حطمت جيوش عبد الناصر، فربحت الكثير من النقاط، مما أسهم في تعزيز علاقات إسرائيل بالولايات المتحدة في ذلك الوقت. وهذا ما أدركه الأميركيون قبل عقد من هذا التاريخ، حيث لاحظت الاستخبارات الأميركية أن المعارضة المنطقية للقومية العربية، تستدعي دعم إسرائيل كقاعدة موثوقة لقوة الولايات المتحدة في المنطقة. إسرائيل موثوقة لأنها معرضة للخطر، لذا فهي في حاجة للدعم الأميركي، الذي يخدم نتيجة منطقية أخرى هي المصالح الأميركية، فكرة جيدة بالنسبة لإسرائيل أن تكون معرّضة للخطر. ما زال هذا الوضع مستمرا من حيث الجوهر، ويعتمد قدر كبير من العلاقة على السياق الذي نجمت عنه.

مهما يكن من أمر، نستطيع في الوقت الحاضر وضع الذريعة [الخطر الروسي] جانبا، والنظر إلى الأسباب المطروحة على الطاولة - خطر القومية الاستقلالية، وهي مسألة ذات أهمية خاصة بالنسبة لمنطقة الخليج، إذ يوجد فيها احتياطي الطاقة في العالم. ما يستحق الوضع بعين الاهتمام في النهاية أن الدور الأميركي ليس الدور الوحيد. فهو عامل ضمن نسيج معقد، لكنه عامل حاسم. إنه العامل الواقع تحت سيطرتنا، والذي نستطيع التاثير عليه بشكل مباشر. إذا كنّا نستطيع إدانة الأعمال الفظيعة التي ترتكبها شعوب أخرى، فإننا نستطيع القيام بشئ ما تجاه أعمالنا. هذا فرق حسّاس في الحياة الشخصية، وفي الشؤون الدولية، أيضا. ومن المفيد ملاحظة ما تناله جرائم الآخرين من اهتمام، الجرائم التي لا نستطيع عمل شئ بشأنها، ومقارنة ذلك مع حجم ما نبديه من اهتمام تجاه جرائمنا، الجرائم التي نستطيع عمل الكثير لوقفها. تنير هذه المقارنة الأذهان، وإذا تجشمتم عناء التفكير بشأنها، يمكنكم معرفة الكثير عن الثقافة السياسية التي نعيشها، والتي يُنتظر منّا الاسهام فيها. لهذا السبب، وهو ليس السبب الوحيد، يجدر بنا نقاش دور الولايات المتحدة. فذلك الدور مفهوم بطريقة ضيقة، غالبا ما يجري حجبه، وهذا سبب إضافي للتركيز عليه.

فلنحاول رسم صورة لما يجري الآن، في هذه اللحظة. بدأت الانتفاضة الحالية في التاسع والعشرين من أيلول (سبتمبر)، في اليوم التالي لظهور الجنرال آرييل شارون في الحرم الشريف، مع أعداد كبيرة من الجنود. كان الحدث في حد ذاته مثيرا للاستفزاز، وربما كان مقدرا له المرور بلا ردة فعل تُذكر. لكن ما حدث في اليوم التالي كان مختلفا. اليوم التالي يوم جمعة، يوم الصلاة. كانت هناك قوة عسكرية ضخمة، معظمها من حرس الحدود، الوحدات شبه النظامية المكلفة بارتكاب الفظائع. كانوا هناك بكامل عتادهم،ومع خروج الناس من المسجد، كان من الواضح ما ينطوي عليه وجود القوة العسكرية من استفزاز كبير. وقعت بعض أعمال قذف الحجارة، فقام الجنود بإطلاق النار على الناس، قتلوا أربعة أشخاص، أو أكثر، وجرحوا ما يزيد عن مائة شخص. بعد ذلك، اندلعت الانتفاضة. كان باراك في الحكم، بالصدفة، وليس شارون. من السهل لوم شارون، هناك الكثير من اللوم على عاتقه على مدار خمسين عاما من الفظائع، ورغم ذلك كانت الخطة من صنع باراك.

سأحاول النظر في جانب واحد مما حدث منذ اندلاع الانتفاضة، وأعني استخدام طائرات الهليوكوبتر العسكرية. في الأوّل من أكتوبر، قتلت طائرات الهليوكوبتر العسكرية الإسرائيلية -أي الهليوكوبترات الأميركية التي يقودها طيّارون إسرائيليون - فلسطينيين في غزة. في الثاني من أكتوبر، في اليوم التالي، قتلت عشرة فلسطينيين وجرحت ٣٥ فلسطينيا في مفترق نتساريم في غزة. مكان إذا تفحصتموه جيدا، ستجدونه مسرحا للعديد من الفظائع الكبرى، بما فيها الصورة الشهيرة لطفل في الثانية عشرة من العمر قتل هناك [محمد الدرّة]. ما هي نتساريم؟ الواقع أن نتساريم مجرد ذريعة لقطع قطاع غزة إلى نصفين. هناك مستوطنة صغيرة جنوبي غزة، وهي موجودة، فقط، لغرض تمكين قوة عسكرية ضخمة من حمايتها، الموقع العسكري، طبعا، يحتاج إلى طريق، عريضة، لحمايته، أي الطريق التي تشق قطاع غزة إلى نصفين، تفصل غزة، حيث التمركز الرئيسي للسكان، عن الجزء الجنوبي من القطاع، وعن مصر، لضمان تحويل غزة إلى سجن داخل إسرائيل كلما استدعت الحاجة. هناك مناطق فصل أخرى إلى الجنوب، لكن نتساريم هي النقطة الأساسية، وهناك جرى ارتكاب العديد من الجرائم. وما قتل عشرة فلسطينيين وجرح ٣٥ غيرهم سوى حادثة من تلك الحوادث العديدة.

في الثالث من أكتوبر، كتب المراسل العسكري لجريدة هآرتس، الجريدة العبرية الرئيسية الجادة، تقريرا عن صفقة إسرائيلية لشراء أكبر عدد من طائرات الهليوكوبتر العسكرية خلال عقد من الزمن - أي طائرات هليوكوبتر عسكرية أميركية. تشمل الصفقة طائرات بلاك هوك، وقطع غيار لطائرات أباتشي. الأباتشي طائرة الهجوم الأساسية، وقد تسلمها الإسرائيليون قبل ذلك التاريخ باسابيع قليلة. حصلوا في الصفقة على قطع غيار، وعلى وقود للطائرات، أيضا.

في اليوم التالي، في الرابع من أكتوبر، كتبت مجلة جين العسكرية البريطانية، وهي أهم مجلة

عسكرية في العالم، تقريرا يفيد موافقة إدارة كلينتون على بيع عدد آخر من طائرات أباتشي الهجومية، بعدما قررت أن تحديث الطائرات التي أرسلتها [إلى إسرائيل] لا يكفي، فقررت إرسال طائرات جديدة أكثر تطوّرا. وفي اليوم نفسه، ذكرت صحيفة بوسطن غلوب أن طائرات الأباتشي تهاجم مركّبات سكنية بالصواريخ، مرّة أخرى، في نتساريم. نقلت وكالات الصحافة الدولية في ذلك الوقت عن مسؤولين في البنتاغون قولهم، وأنا استشهد بما قاله مسؤول في البنتاغون «لا تشترط مبيعات الأسلحة الأميركية عدم إمكانية استخدام تلك الأسلحة ضد المدنيين، لا نستطيع تخمين ما يدور في ذهن قائد إسرائيلي يطلب طائرات هليوكوبتر عسكرية».

وماذا بعد، طائرات الهليوكوبتر الأميركية تستخدم حتى الآن في الهجوم على المدنيين، لكنها ليست متطوّرة بما فيه الكفاية، وإسرائيل لا تملك الكثير منها، لذلك قررت إدارة كلينتون التحرّك نحو أكبر صفقة مبيعات خلال عقد من الزمن. شراء الطائرات يعني الحصول على المال من جيوب دافعي الضرائب الأميركيين، بطريقة غير مباشرة. وكان على إدراة كلينتون في اليوم التالي توسيع الصفقة، لترسل لهم أباشي أكثر تطوّرا، بلا اشتراطات تحظر استخدامها ضد المدنيين. عند هذا الحد، نصل إلى الرابع من أكتوبر، في ذلك اليوم وقع المزيد من الهجمات ضد المدنيين، ولن أتعرض لها الآن.

أوّل إشارة من جانب الصحافة الأميركية بهذا الخصوص وردت يوم ١٢ أكتوبر، على هيئة رأي في جريدة رالي الصادرة في كارولاينا الشمالية، وجاء فيها أن تلك فكرة سيئة. وهي الإشارة الأخيرة في الصحافة الأميركية، مما يعني أنها الوحيدة. هذا لا يعني أن محرري الصحف لا يعلمون [باستخدام الطائرات ضد المدنيين] فهم يعلمون بالطبع، وقد علم محررو الصحف الكبرى بصورة صريحة، وليس مرّد تجاهلهم أن الأخبار غير مهمة، بل عدم صلاحية هذا النوع من الأخبار للنشر. هذا الموقف مألوف جدا، ليس في هذا الجزء من العالم وحسب، ولكن في كل مكان، أيضا. فمن الضروري جدا إبقاء الجمهور في حالة جهل حول ما يجري، فلو عرف الناس بأمر كهذا لما أعجبهم، وعندما لا يعجبهم شئ ربما حاولوا القيام بعمل ما. لذلك، تقع على عاتق أجهزة الإعلام [الأميركية] مسؤولية خطيرة، وعلى المثقفين بشكل عام، وعلى الجهاز التعليمي، لضمان جهل الناس بأشياء يُفضّل ألا يعلموا بها. أشياء كتلك التي ذكرناها قبل قليل. وهي مهمة يقومون بها بكثير من التفاني.

في التاسع عشر من أكتوبر، نشرت منظمة العفو الدولية تقريرا يدين الولايات المتحدة لتزويدها إسرائيل بطائرات هليوكوبتر عسكرية جديدة. كما ورد في التقرير كلام عن الفظائع المرتكبة، التي لم يذكرها أحد في الولايات المتحدة. في العاشر من نوفمبر نشرت منظمة العفو الدولية إدانة أكبر للاستخدام المفرط للقوة والارهاب، وما شابه، ولم يرد ذلك في الصحافة الأميركية. وما زال الوضع كما هو عليه.

دعنا ننتقل الآن إلى ما يمكننا عمله. الجواب: لدينا خيارات. نستطيع عمل الكثير. نستطيع، مثلا [ساخراً] مواصلة تزويدهم بطائرات الهليوكوبتر العسكرية، ومعدات أخرى، لنضمن استمرار

إسرائيل في مهاجمة المدنيين، واستمرارها في حصارهم وتجويعهم حتى الموت. ونستطيع تقديم الأموال التي تمكن إسرائيل من مواصلة دمج المناطق المحتلة، كما فعلت حتى الآن، مستوطنات، وبنى تحتية. .الخ لا يهم أية حكومة في السلطة، فقد حدث في عهد باراك ما حدث في عهد نتنياهو، ومن المتوقع أن تستمر في العام القادم، حيث وضعت بنود الموازنة للعام القادم. لذا، نستطيع الاستمرار في ذلك، إذا رغبنا.

الخيار الثاني: نستطيع وقف مشاركتهم في هذه النشاطات، هذا واضح تماما. لا يتطلب الأمر القصف أو فرض الحظر [على إسرائيل] بل الكف عن المشاركة في الأعمال الوحشية، أسهل شئ نستطيع القيام به. هذا خيار أمامنا. وفي الواقع، ربما نذهب أبعد، ونطلب منهم التوقف، هذا شئ يسهل عمله عندما تكون لدى دولة من الدول ما تملكه الولايات المتحدة من قوة. قدمت مثلين.

إذا صممنا على الخيار الثاني، المتاح دائما، هنا، وفي كل مكان آخر، ثمة شرط مسبق. الشرط المسبق أن نعرف حقيقة ما يجري. لا يمكنكم تعيين الخيار، فلنقل خيار وقف تزويدهم بطائرات الهليوكوبتر العسكرية (تعلمون أن طائرات الهليوكوبتر مجرد نموذج في صورة أكبر بكثير) ما لم تعرفوا عنها. لكن المسؤولية الثقيلة لعالم المثقفين، وأجهزة الإعلام والصحف والجامعات وغيرها، تتمثل في منع الناس من المعرفة. ذلك يستدعي بذل الجهد، فهو ليس بالأمر السهل، ويتطلب في هذه الحالة الكثير من التفاني لحجب الحقائق، وعدم تمكين الناس من معرفة ما يجري باسمهم، فلو علموا، لما قبلوا بذلك، وحاولوا الرد.

أوسلو

ينطبق الأمر نفسه على المستوى الديبلوماسي. ننتقل إلى هذا الجانب الآن. نبدأ بالمرحلة الجارية من الديبلوماسية، ما بدأ في سبتمبر (أيلول) ١٩٩٣، أي اتفاقات أوسلو الشهيرة. في سبتمبر (أيلول) ١٩٩٣ كان ثمة اجتماع في حديقة البيت الأبيض، وكان العنوان الرئيس لجريدة بوسطن غلوب يصف ذلك الاجتماع ب «يوم الدهشة». وافق الفلسطينيون والإسرائيليون تحت إشراف كلينتون على ما أسموه اتفاق مبادئ. كانت هناك بعض المسائل [الملتبسة] آنذاك، ومن الضروري فهم كيف تعاطى اتفاق المبادئ معها.

إحدى المسائل الأرض - ماذا سيحدث بالنسبة للأراضي المحتلة، كيف سيتم التصرف بها. تلك هي المسألة الأولى. المسألة الثانية، موضوع الحقوق القومية. الآن هذه المسألة تُطرح بالنسبة للفلسطينيين. فهي لا تنطبق على إسرائيل، وليست مدار بحث، ولم تكن مدارا للبحث. السؤال الوحيد ماذا بشأن حقوق الفلسطينيين؟ السؤال الثالث، ماذا عن الحق في المقاومة؟ هل يحق للفلسطينيين، أو اللبنانيين، في هذه الحالة مقاومة الاحتلال العسكري؟ السؤال الرابع، هو مرادف لما سبقه، هل تملك قوة الاحتلال (هل تملك إسرائيل، وهذا يعني الولايات المتحدة، هنا) حق الهجوم في الأراضي المحتلة وفي لبنان؟

هذه هي الأسئلة الأربعة الأساسية.

قدم إعلان المبادئ إجابات. بالنسبة للأرض، نص اتفاق المبادئ على التسوية النهائية على أساس قرار ٢٤٢. لكن هذا يثير التساؤل. ما معنى القرار ٢٤٢؟ وعلينا عند هذا الحد العودة إلى الوضع الديبلوماسي ما قبل إعلان المبادئ. سأعود إلى هذه النقطة بعد قليل. السؤال الثاني حول الحقوق القومية، يتم الرد عليه على أساس القرار ٢٤٢. وكل من حرص على التركيز في سبتمبر (أيلول) ١٩٩٣، كان بوسعه رؤية الوجهة التي يتخذها هذا الرد. يقول إعلان المبادئ إن التسوية الدائمة، محصلة المدى البعيد، نهاية الطريق، ستكون قائمة على القرار ٢٤٢ بمفرده. وقد كان موضوع الديبلوماسية الدولية على مدار عشرين عاما «رفضوية» القرار ٢٤٢.

تذكروا أن القرار لا يقول شيئا عن الفلسطينيين. وقد بُذلت سلسلة من الجهود على مدار عشرين عاما لوضع تتمة للقرار تشمل حقوق الفلسطينيين، إلى جانب حقوق إسرائيل، التي لم تكن موضع تساؤل أبدا. هذا ما كان عليه الوضع منذ أواسط السبعينات حتى أوسلو. وقد ربحت الولايات المتحدة على طول الخط في هذا الجانب. فلا يجب بحث حقوق الفلسطينيين، فالمسألة هي القرار ٢٤٢، ولا كلام عن حقوق الفلسطينيين، التي لم تُذكر، وتلك هي التسوية الدائمة. والأرض؟ هي القرار ٢٤٢، أي أن الولايات المتحدة تقرر (سأعود لاحقا إلى هذا الأمر) الحقوق القومية، الولايات المتحدة ربحت، واستسلم بقية العالم. ماذا عن الحق في المقاومة؟

وماذا عن حق الهجوم. مقابل تخلي الفلسطينيين عن الحق في المقاومة، احتفظ الإسرائيليون بالحق في الهجوم، وما زالوا يكررون استخدامه بدعم من الولايات المتحدة قبل أوسلو وبعده. لاحظوا عدم وجود ذريعة دفاعية من ناحية فعلية خلال هذه الفترة، خلافا لما يرد في التعليقات الأميركية. هذا يصدق على الماضي أيضا، خلافا للدعاية، فإن سلسلة الهجمات الإسرائيلية/الأميركية، كلها تقريبا، في المناطق المحتلة، وكذلك في لبنان، لم تكن لأغراض دفاعية. فقد بادر بها الإسرائيليون، بما في ذلك الغزو عام ١٩٨٢، ولم يكن ذلك بالأمر البسيط، أعني أنهم لم يروا فيه أمرا كبير الشأن هنا [في أميركا] مع ذلك، خلال ٢٢ عاما من الاحتلال الإسرائيلي غير الشرعي لجنوب لبنان، وفي انتهاك لقرارات مجلس الأمن (ولكن بموافقة من الولايات المتحدة) قتل الإسرائيليون ما بين ٤٥ و٥٠ ألفا من اللبنانيين والفلسطينيين، ليس هذا بالعدد البسيط. ومنها هجمات وحشية كثيرة جرت بعد اتفاق أوسلو، وكذلك في عامي ١٩٨٣ و١٩٨٦.

بالمناسبة، ربما رغبتم بمقارنة هذا الوضع مرّة أخرى مع صربيا وكوسوفو. المقارنة في هذه الحالة نوع من الرياضة الذهنية، لأنها لم تحدث أبدا. ولكن تصوّروا صربيا تقصف ألبانيا كما قصف إسرائيل لبنان. يخلق هذا الوضع نوعا من التماثل، لكنه لم يحدث، ويمكن أن تتصوّروا ما ستكون عليه ردة الفعل. [عدم وجود المقارنة] يفسّر بعض قيمنا، ويفسر ضرورة الحفاظ على الانضباط في موضوعات كهذه، كي لا يفكر فيها الناس هذا بشكل عميق. منظمة التحرير

الفلسطينية قبلت ذلك بطريقة يائسة، بينما لم تلتزم إسرائيل، ولا إعلان المبادئ، بشئ من هذا القبيل على الاطلاق. يجب أن تنظروا إلى ما حدث في حديقة البيت الأبيض، في « يوم الدهشة ». فقد صدر عن رئيس الوزراء رابين تعليق مهذب في عبارات قليلة، فبعد موافقته على الإعلان قال إن إسرائيل تعترف بمنظمة التحرير الفلسطينية الآن كممثل للفلسطينيين. لا شئ عن الحقوق القومية، لا شئ البتة. نحن نعترف بكم كممثل للفلسطينيين، وشرح وزير خارجيته شيمون بيريز، المعتبر من الحمائم، على الفور بالعبرية في إسرائيل. قال، أجل، نستطيع الاعتراف بهم الآن، لأنهم رضخوا لشروطنا، لذا لا توجد مشكلة في الاعتراف بهم.

الحق في المقاومة

فلنعد قليلا إلى الوراء، إلى الوضع الديبلوماسي السابق، الذي يمكننا من وضع هذا الأمر في نصابه. نسأل: ماذا عن الحق في المقاومة. حق مقاومة الاحتلال العسكري في المناطق، وفي لبنان؟ نُوقشت هذه المسألة بالفعل في المجتمع الدولي، لكنكم لن تعرفوا عنها هنا [في أميركا]. في ديسمبر ١٩٨٧، الذي كان ذروة الضجة حول الإرهاب الدولي، طاعون العالم المعاصر، كما يُقال. ناقشت الجمعية العامة للأمم المتحدة وأقرت قرارا يدين الإرهاب بقوة، معتبرة أن الإرهاب أسوأ الجرائم، وقد تمت الموافقة عليه بغالبية ١٥٣ أصوات مقابل صوتين، وهذا طبيعي جدا. الدولتان المعترضتان، كالمعتاد، هما الولايات المتحدة وإسرائيل. وتغيبت دولة واحدة عن التصويت هي هندوراس، لأسباب غير معلومة. لذلك، تم التصويت على القرار بالإجماع تقريبا، ما عدا الولايات المتحدة وإسرائيل. ولكن لماذا تعترض الولايات المتحدة وإسرائيل، وهذا يعني فيتو لأن الولايات المتحدة صوّتت ضد قرار يدين الإرهاب. السبب أن القرار ضمّ فقرة تقول أن لا شئ في هذا القرار يجحف بحق الشعوب في النضال ضد الأنظمة العنصرية والكولونيالية، والاحتلال العسكري الأجنبي، والحصول على الدعم من آخرين في كفاحها من أجل الحرية في ظل هذه الظروف. لا تقبل الولايات المتحدة هذا القرار بطبيعة الحال، فقد كان من شأنه منح المؤتمر الوطني الأفريقي حق مقاومة نظام جنوب أفريقيا، وهذا غير مقبول، وكان من شأنه منح اللبنانيين حق مقاومة الاحتلال العسكري الإسرائيلي، وهذه غير مقبول، وكان من شأن هذا القرار أن يمتد إلى المناطق المحتلة، أيضا. لذلك، رفضته الولايات المتحدة وإسرائيل، وفي الواقع، كما جرت العادة، تم نفيه من التاريخ. لم تجر الإشارة إلى تلك الحادثة، هنا، لم تُذكر، وربما لن توجد البتة طالما لم تقرأوا عنها في الأدبيات ذات الصلة، لكن القرار هناك، إذا ذهبتم إلى محفوظات الأمم المتحدة التي يعلوها الغبار ستجدونه.

ولكن ما هو حق المقاومة، الذي اعترضت عليه الولايات المتحدة وأخرجته من التاريخ؟ ماذا عن الحق في الهجوم؟ هذا الحق موجود بأمر من الولايات المتحدة، فكما ذكرت خلال ٢٢ عاما من الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان، بموافقة الولايات المتحدة، قتلوا ما بين ٤٠ و٥٠ ألف نسمة،

وارتكبت هناك العديد من الأعمال الوحشية، عمليات القبضة الحديدية الإرهابية في ١٩٨٥، مثلا. لكن حق الهجوم لا يقتصر على جنوب لبنان، بل يمتد أوسع من ذلك، ١٩٨٥, و١٩٨٦ أعوام مثيرة للاهتمام، ذلك الوقت كان ذروة الهستيريا حول الإرهاب الدولي، كان الإرهاب يتصدر كل شئ آخر في الصحافة. في الواقع، وقع كثير من أعمال الإرهاب في تلك السنوات، في عام ١٩٨٥، مثلا، قامت إسرائيل بقصف تونس، مما أسفر عن قتل ٧٥ من الفلسطينيين والتونسيين، بلا ذريعة واضحة، وقد أيدت الولايات المتحدة القصف، رغم أن شولتز، الذي كان وزيرا للخارجية وقتها تراجع عندما أدان مجلس الأمن بالإجماع العملية كعمل من أعمال العدوان المسلّح، أي كجريمة حرب، وقد امتنعت الولايات المتحدة عن التصويت. كانت الولايات المتحدة متورطة بصورة مباشرة. فقد تراجع الأسطول السادس في البحر المتوسط بطريقة ما لتتمكن الطائرات الإسرائيلية من التزوّد بالوقود في الجو، متظاهرا بأنه لم يلاحظ شيئا، ولم تقم الولايات المتحدة بتحذير تونس، وهي حليفة لها، بوقوع هجوم من الجو. لذا، هذا عمل كبير من أعمال الإرهاب في ذلك العام، تنويع للأعمال الإرهابية كان عملية تفجير سيارة في بيروت، قتل في الحادثة ٨٠ شخصا وجرح حوالي مائتي شخص، قامت بها المخابرات المركزية الأميركية والبريطانية في محاولة لقتل شيخ مسلم، أخفقوا في قتله، لكنهم قتلوا الكثير من الناس. وقعت عملية تفجير السيارة على باب المسجد، جرى توقيتها لحظة خروج المصلين، وهذا يؤدي إلى مقتل عدد كبير من المدنيين.

هذا ما جرى، لكنه غير مذكور في سجلات الإرهاب، شأنه شأن قصف تونس، هناك قصف الولايات المتحدة لليبيا في العام التالي، عمل آخر من أعمال العدوان المسلح، اعتبروه مسموحا به.

ارهاب أميركا والوكلاء

ينبغي القول أن الرأي العربي في الشرق الأوسط، وهنا أيضا، مضلل جدا حول كل هذه الأحداث، فهم يقولون باستمرار إن الولايات المتحدة تغض الطرف عن الإرهاب الإسرائيلي بسبب نفوذ اللوبي اليهودي، وما شابه، وهذا ببساطة غير صحيح. فهم يجهلون حقيقة وجود مبدأ أكثر عمومية في هذه الحالة وغيرها. المبدأ أن الولايات المتحدة تملك الحق في الإرهاب، والحق يستخدمه من يشتغلون وكلاء لها، ولا يهم من هم. وبما أن إسرائيل وكيل للولايات المتحدة، لذا تملك حق الإرهاب.

يمكنكم ملاحظة هذا الأمر بوضوح في أجزاء أخرى من العالم، فلنعط مثلا من منطقة أخرى من العالم في الوقت نفسه، أقرت وزارة الخارجية الأميركية عام ١٩٨٧ بما يعرفه كل من يحرص على المعرفة، أقرت أن قوات الإرهاب التي تهاجم نيكاراغوا كانت تحت قيادة وتدريب أميركيين لمهاجمة ما يدعى الأهداف «الناعمة» أي الأهداف المدنية من نوع التعاونيات الزراعية والمراكز الصحية، وما شابه. وكانوا يستطيعون القيام بهذا لأن الولايات المتحدة تسيطر سيطرة كاملة على الجو، وتراقب، وكانوا قادرين على إرسال معلومات عن مواقع قوات الجيش النيكاراغوي إلى قوات الإرهابيين المحلية

التي تشن هجمات من هندوراس، ليذهبوا إلى أماكن أخرى، وهلم جرّا. تم الاعتراف بهذا كله صراحة، ولم يهتم أحد غير المعنيين أصلا بأشياء كهذه. لكن منظمات حقوق الإنسان لم تحتج، منظمة أميركا واتش احتجت وقالت أنه فظيع.

حدث رد، رد ملفت للنظر، يجب أن تطلعوا عليه، من جانب مايكل كينسلي، الذي كان ما يشبه ممثل اليسار الحمائمي في التيار العام، وما زال كذلك. نشر مقالة أشار فيها، متكلما باسم اليسار الحمائمي، أنه من الصحيح تماما أن تلك الهجمات الإرهابية ضد أهداف محددة «سببت معاناة كبيرة للمدنيين، لكنها ربما كانت شرعية وقابلة للفهم»، وطريقة الوصول إلى هذا الفهم هي القيام «بتحليل التكلفة والفائدة» وأنا أستشهد بما كتب، علينا قياس «مقدار الدم والشقاء الذي نجلبه» ومقارنتهما مع النتيجة، أي الديمقراطية، أي حكم رجال الأعمال على حساب الشعب. وإذا كان حساب الربح والتكلفة صحيحا، فمن الصائب إلحاق الأذى وسفك الدماء والتسبب في معاناة كبيرة. باختصار، يقاس العدوان والارهاب بمقاييس براغماتية، ونحن من يقرر ما إذا كانت صحيحة، ولا أحد غيرنا. وكلاء الولايات المتحدة يرثون هذا الحق - ليس إسرائيل بمفردها بالضرورة.

لذلك، اعتقد أن ما ينبغي الاعتراف به، خلافا لما يقوله العرب هنا وفي الخارج، أن واشنطن توّظف الناس وكلاء لها بحظوظ متساوية، فهي لا تميّز في سياستها المدافعة عن الإرهاب وجرائم الحرب، وما شابه. وإذا خرج أحد عن الخط يعرف مكانه.

عودة إلى ٢٤٢

فلنتقدم خطوات قليلة في اتجاه القرار ٢٤٢ . تذكروا أن قرار الأمم المتحدة رقم ٢٤٢ كان وثيقة أساسية، وأن التسوية الدائمة حسب العملية الجارية رفضوية إلى حد بعيد، لا تعطي شيئا للفلسطينيين. وقد نظروا إلى ذلك القرار بقدر كبير من الخطورة. كان خطر الحرب يلوح في الأفق آنذاك، حرب نووية. لذلك، دعا القرار إلى انسحاب كامل مقابل سلام كامل. حدثت ورطة. رفضت إسرائيل الانسحاب الكامل، ورفضت الدول العربية السلام الكامل. جرى التخلّص من الورطة في عام ١٩٧١، عندما عرض الرئيس السادات، بعيد توليه الحكم، قبول الموقف الرسمي الأميركي. قال إنه يقبل السلام الكامل مع إسرائيل مقابل الانسحاب الجزئي، لم يتطرق إلى القرار ٢٤٢، بل الانسحاب الإسرائيلي الجزئي من الأراضي المصرية. فإذا وافقت إسرائيل على الانسحاب من سيناء يوافق على السلام الكامل. لم يقل شيئا عن الفلسطينيين، لا شئ عن الضفة الغربية. وبالتالي، نظرت إسرائيل إلى العرض رسميا كعرض حقيقي للسلام. وقد أطلق رابين في مذكراته على ذلك الموقف في وقت لاحق «معلم بارز على طريق السلام».

داخليا، فهم الاسرائيليون أنهم يستطيعون الحصول على السلام في هذه النقطة، سلام عام. في ذلك الوقت، كتب حاييم بارليف، الجنرال المتقاعد، وأحد قادة حزب العمل، في صحيفة للحزب، هذا أمر مقبول، بهذا العرض يمكننا الحصول على سلام كامل. الصراع سينتهي إذا قررنا أنه انتهى،

ومع ذلك، أعتقد يجب أن نرفض، فإذا تمسكنا لفترة أطول نحصل على شئ أكبر. يقتضي العرض انسحابنا من سيناء، ولا أعتقد أن علينا القيام بذلك، بناء عليه اصمدوا، وتنازلوا عن السلام. وهذا ما فعلته إسرائيل. كان موقفها لن ننسحب إلى حدود ما قبل الرابع من حزيران.

وجدت الولايات المتحدة نفسها في ورطة آنذاك. هل تواصل سياستها الرسمية، السياسة التي خلقتها في الواقع، أي القرار ٢٤٢، أم تتخلى عن القرار، مما يعني الوقوف إلى جانب السادات ومصر ضد إسرائيل، أم تتخلى عن سياستها وتقف إلى جانب إسرائيل ضد مصر، وهذا يعني إلغاء القرار ٢٤٢ فعليا. نشب صراع داخلي، آنذاك. كانت وزارة الخارجية تفضّل الحفاظ على السياسة، بينما أراد هنري كيسنجر، مستشار الأمن القومي، ما أسماه بالوصول إلى مأزق، معنى هذا الكلام: لا ديبلوماسية، ولا مفاوضات، بل القوة. وقد انتصر كيسنجر في الصراع. ألغت الولايات المتحدة من ناحية عملية القرار ٢٤٢، الذي لم يعد قائما، وعلى الناس فهم هذه الحقيقة.

القرار ٢٤٢ يعني ما تريده الولايات المتحدة أن يعنيه، كما الشأن في مجالات أخرى، فهذا معنى القوة. يعني الانسحاب إلى الحد الذي تقرره الولايات المتحدة وإسرائيل، وهذا معنى القرار منذ ذلك الوقت. لذا، عندما يحتج الفلسطينيون والدول العربية في الوقت الحاضر لأن إسرائيل لا تطبق القرار ٢٤٢، فهم يختارون تجاهل السجل التاريخي، والعمى ليس موقفا مفيدا إذا كان عليك الخوض في الشؤون الدولية. ربما تجد نفسك مضطرا لفتح العينين. لم يعد القرار ٢٤٢ قائما منذ فبراير ١٩٧١، فهو قائم بالمعنى الكيسنجري فقط. ينبغي الآن المزيد من الدقة، لأن الولايات المتحدة ما زالت تؤيد المعنى الأصلي للقرار ٢٤٢ بصفة رسمية. لذا، يمكن العثور على تصريحات لجيمي كارتر، ورونالد ريغان، أو من يكتبون خطاباتهم، وجورج بوش، يقولون نحن نصر على القرار ٢٤٢ بمعناه الأصلي، ولن تعثروا على تصريحات لبيل كلينتون. أعتقد أن كلينتون أوّل رئيس أميركي لم يول القرار ٢٤٢ حتى الاهتمام الشكلي. الحقيقة أن الاهتمام الشكلي مجرّد نفاق، فبينما يتمسكون به لأغراض دعائية، يقومون بتزويد إسرائيل بالدعم المالي والعسكري والديبلوماسي لانتهاك القرار ٢٤٢، أي العمل على دمج المناطق المحتلة في إسرائيل. لذلك، تأييد القرار مسألة نفاق، ولعل كلينتون يستحق الثناء لأنه كان على قدر من النزاهة فلم يتكلم عنه.

وبالتالي، هذا الوضع يعيدنا إلى فبراير ١٩٧١. عارضت الولايات المتحدة بقية قرارات الأمم المتحدة، ما عدا القرار ١٩٤، الصادر في ١١ نوفمبر ١٩٤٨، والداعي إلى حق اللاجئين في العودة أو التعويض. أيدت الولايات المتحدة، من ناحية شكلية، هذا القرار، وتكرر التصويت عليه سنويا في الأمم المتحدة. لكن هذا التأييد نوع من النفاق الأكيد. مرّة أخرى، تجاوز كلينتون هذا النفاق، سحب الموافقة الأميركية، لذلك كان التصويت آخر مرّة على هذا القرار في الأمم المتحدة بالإجماع، ما عدا معارضة إسرائيل والولايات المتحدة. كما أعلنت إدارة كلينتون أن كل قرارات الأمم المتحدة المتصلة بذلك لاغية وباطلة. فلم يعد في الميدان سوى عملية أوسلو، أليس هذا نوع من الصراحة؟

عزل مصر

أوضح السادات في عام ١٩٧١، وواصل ذلك على مدار عدة سنوات، لجعل الأمر أكثر وضوحا أن عدم قبول الولايات المتحدة بتسوية عن طريق المفاوضات سيدفعه إلى طريق الحرب. لم يأخذه أحد على محمل الجد. يوجد الكثير من العنصرية هنا. فهم يفترضون، هنا، أن العرب لا يجيدون القتال. وفي النهاية، جاءت الحرب في عام ١٩٧٣، واتضح أنها خطيرة جدا، وقد أخافت الجميع. بدت المجابهة النووية وشيكة، وكانت إسرائيل في ورطة حقيقية لفترة من الوقت. فهموا أن مصر لا يمكن إسقاطها من الحسبان. فهم ليسوا مجانين. لذلك تراجع كيسنجر إلى الموقف الطبيعي، أي عزل مصر عن الصراع. مصر قوة الردع العربية الوحيدة، لا نستطيع تجاهلها، لذا يجب عزلها، ثم أتت ديبلوماسية الجولات المكوكية. في عام ١٩٧٧ جاءت زيارة السادات الشهيرة إلى القدس، حيث جرى الترحيب به كقديس باعتباره أوّل زعيم عربي يرغب في الحديث مع إسرائيل. وفي الواقع، إذا دققنا في خطابه، نجد أنه كان أقل من عرضه السابق في فبراير ١٩٧١. ففي ذلك العام عرض السلام الكامل، دون ذكر للفلسطينيين. أما في زيارته إلى القدس فقد أصر على حقوق الفلسطينيين. أصبح هذا جزءا من التاريخ، لكن مبادرة فبراير ١٩٧١، أصبحت خارج التاريخ، فلن تجدونها حتى في الدراسات الأكاديمية، بينما زيارة القدس حاضرة في التاريخ، لأن الولايات المتحدة وجدت نفسها مضطرة لقبول العرض، أما في فبراير ١٩٧١ فكانت قادرة على رفضه. لذلك، ثمة مبادرة في التاريخ وأخرى خارجه. السادات قديس علماني بسبب زيارته في العام ١٩٧٧، وليس بفضل عرضه الأهم في فبراير ١٩٧١. هذا يرجع إلى كامب ديفيد في عامي ١٩٧٨, و١٩٧٩ في عهد كارتر، وهي تعتبر لحظة كبيرة في عملية السلام. وافقت إسرائيل على الانسحاب من سيناء، مثلما عرضت مصر قبل سبع سنوات، ولم يكن في وسع الولايات المتحدة سوى الموافقة هذه المرّة. ورغم ذلك فهمت النتيجة بطريقة واضحة جدا في إسرائيل. أشار أحد كبار المحللين الاستراتيجيين في إسرائيل، أفنير يانيف، مباشرة أن تسوية كامبد ديفيد تخرج قوة الردع العربية الوحيدة، مما يسمح لإسرائيل مواصلة دمج المناطق المحتلة، ومهاجمة جيرانها في الشمال، مهاجمة لبنان، بدعم كامل من الولايات المتحدة في الحالتين. سارعت إدارة كارتر إلى زيادة الدعم لإسرائيل، ليصل إلى ما يزيد عن نصف إجمالي المساعدات الأميركية في الخارج، لضمان تحقيق تلك الأهداف.

حقوق الفلسطينيين

بينما كانت هذه الأشياء تجري، كان ثمة تيار آخر، فقد تغيّر الإجماع الدولي حول الموضوع. في عام ١٩٦٧ لم يكن ثمة شئ للفلسطينيين، ومع أوائل السبعينات بدأ الوضع في التغيّر. مع أواسط السبعينات حدث اجماع دولي كبير، يضم الجميع تقريبا للمطالبة بالحقوق القومية للفلسطينيين إلى

جانب إسرائيل. ضم الموقف الروس، وأوروبا، وآسيا، وأميركا اللاتينية، الجميع تقريبا. وبلغ ذلك الذروة في يناير ١٩٧٦، في حدث آخر ضروري لفهم ما يحدث الآن، لكنه غير مذكور، لأنه يروى القصة الخطأ. يمكنكم العثور عليه، لكنه خارج التاريخ، وخارج الدراسات الكاديمية، أيضا. ففي العام ١٩٧٦، درس مجلس الأمن مشروع قرار يدعو لحل يقوم على دولتين. تضمن القرار كل ما ورد في القرار ٢٤٢، كل ما يتصل بحقوق إسرائيل وما شابه، لكنه أضاف الحقوق القومية للفلسطينيين في المناطق المحتلة، التي يجب على إسرائيل الانسحاب منها حسب الفهم الأصلي للقرار ٢٤٢. حسنا، ماذا حدث بالنسبة لذلك القرار؟

طرح ذلك القرار ما يُعرف بدول المواجهة، سوريا ومصر والأردن، ونال تأييدا قويا من جانب منظمة التحرير الفلسطينية، التي ربما تكون قد نسيت هذا الأمر. وأظن أنها نسيت. لكن القرار حسبما ذكر ممثل إسرائيل في الأمم المتحدة، حاييم هرتسوغ (أصبح رئيسا لإسرائيل في وقت لاحق) أعدته منظمة التحرير الفلسطينية. لا أرجح هذا الاحتمال، ولكن هذا ما تعتقده إسرائيل على الأقل. مهما يكن من أمر، لا شك أن القرار حظي بتأييد المنظمة، ودول المواجهة، والعالم كله تقريبا. ربما لم يؤيده القذافي، لا أذكر الآن، لكن العالم كله تقريبا أيد القرار.

كان على الولايات المتحدة وإسرائيل التحرّك. تصرّفت إسرائيلية بالطريقة المعهودة، فقصفت لبنان، وأسفر القصف عن قتل ٥٠ شخصا في قرية اختيرت بطريقة عشوائية. نشرت الصحافة، هنا، ما حدث، لكنهم اعتبروا الحدث قليل الأهمية. كان الحدث فعلا انتقاميا ضد الأمم المتحدة. على إثر ذلك تحرّكت الولايات المتحدة بطريقة أبسط من طريقة إسرائيل، أي استخدمت حق النقض في مجلس الأمن. لذلك، نُقض القرار من جانب كارتر، وهذا يعني إخراجه من التاريخ. تذكروا، من المألوف جدا أن تنقض الولايات المتحدة قرارات مجلس الأمن. وهي في الحقيقة بطل العالم في نقض القرارات. لكن تلك القرارات اختفت من التاريخ، أيضا. فعل كارتر الأمر نفسه في العام ١٩٨٠، تجاه القرار نفسه، ورغم ذلك حافظ الإجماع الدولي على تماسكه.

يمكن الآن أن تفهموا سبب إشارة إعلان المبادئ في سبتمبر ١٩٩٣ إلى القرار ٢٤٢، ولا شئ سواه. ففي ذلك الوقت تراكم عدد كبير من القرارات التي نقضتها الولايات المتحدة في مجلس الأمن، لكنها حظيت بالموافقة في الجمعية العامة، قرارات تطالب بالحقوق القومية للفلسطينيين، ولم يُرد لها أن تكون جزءا من التسوية الدائمة في ظل الفهم الأميركي لعملية السلام. صوّتت الجمعية العامة السنة تلو الآخرى، على قرارات متشابهة بصياغات متفاوتة قليلا، ولن ادخل في التفاصيل، وهي في المجمل حول حل يقوم على دولتين، على حقوق قومية للشعبين. كانت القرارات تصدر بموافقة ١٥٠ دولة، واعتراض دوليتين، أو ما شابه. كانت الولايات المتحدة، تكسب، أحيانا، صوتا من السلفادور، أو دولة أخرى، لكن الإجماع على تلك القرارات استمر سنة بعد أخرى، ولم ينشر شئ عن هذا الموضوع، هنا. وربما لن يذكروا شيئا البتة.

كان آخر القرارات في ديسمبر ١٩٩٠، جرى التصويت ١٤٤ دولة مقابل دولتين. التاريخ مهم. فبعد التصويت بوقت قصير، بعد أسابيع قليلة قصفت الولايات المتحدة وبريطانيا العراق. وأنتم تعرفون الطرف القوي، وتم لهم ما أرادوا. أعلن جورج بوش، خلال القصف، ما قد يعتبر مولد النظام العالمي الجديد. عرّف ذلك العالم بطريقة مبسطة: ما نقوله يُنفذ. قال ذلك بقدر من الوضوح، خاصة بالنسبة للشرق الأوسط، وقد فهم بقية العالم الرسالة. تراجع الجميع. اختفت أوروبا، كان العالم الثالث في حالة فوضى، وكانت روسيا قد انتهت.

كامب ديفيد ٢٠٠٠

كان في وسع الولايات المتحدة في هذه المرحلة مواصلة موقفها الرفضوي المتطرف، وهذا ما فعلته. جاء مؤتمر مدريد بعد بضعة أشهر، ومن المؤتمر انفتح الطريق أمام أوسلو. بعدها جاءت اتفاقيات متلاحقة، واستمر دمج الفلسطينيين في المناطق المحتلة خلال فترة أوسلو. إن الاتفاقات المختلفة، ولن أتطرق إليها، تسمح بعملية الدمج، بينما تقوم الولايات المتحدة بتمويلها، وحمايتها ديبلوماسيا. عند هذا الحد نصل إلى كامب ديفيد والعام ٢٠٠٠.

بالنسبة لعرض باراك المثير للانتباه، وما أحاط به من ملابسات، والقول أنه على استعداد لإعطاء كل شئ - لا أساس بالمطلق لمثل هذه الأقوال. حدث تركيز على القدس، لأسباب جديرة بالاهتمام. ربما كانت القدس أسهل المشاكل من جهة الحل، وبالنسبة لكلينتون وباراك كان التركيز عليها مفيدا لحرف الانتباه عن الأشياء المهمة، أي ما يجري في الأراضي المحتلة،المستوطنات، تطوير البنية التحتية، التطويق وما شابه. بالنسبة للفلسطينيين كانت التركيز على القدس مفيدا، فهم في حاجة ماسة للحصول على دعم من الدول العربية، والدول العربية لا تهتم البتة بما يصيب الفلسطينيين. ربما اهتمت الشعوب العربية، لكن القادة لا يهتمون، ومن ناحية أخرى يصعب عليهم التخلي عن السيطرة على الأماكن الدينية، لأن شعوبهم قد تثور. لذلك ركزت جميع الأطراف على القدس، متجاهلين المشكلة الحاسمة، التي اتخذت وجهة أخرى.

معي خرائط إسرائيلية، خرائط الوضع النهائي، وهي حول ما ينبغي أن تكون عليه التسوية على المدى البعيد. كيف يبدو الوضع في الخرائط؟ باختصار، ما يُدعى بالقدس تمتد على طول الطريق حتى نهر الأردن، يقسم هذا الامتداد الضفة الغربية إلى قسمين، مع وجود مدينة كبيرة في الوسط هي معاليه أدوميم. ثمة انقطاع آخر في الشمال عبر السامرة، يشمل بلدات إسرائيلية مأهولة. تحتفظ إسرائيل بالسيطرة على نهر الأردن، أريحا معزولة. الخلاصة أربعة تجمعات سكنية فلسطينية كبيرة، معزولة عن بعضها وعن القدس، ولكن ثمة إيحاء أن نوعا من صلة بلا معنى يمكن أن تنشأ بينها على المدى الطويل، لذلك تلك التجمعات محاصرة ومعزولة بالكامل. ما يُدعى بالقدس يمتد شمالا حتى رام الله، وجنوبا حتى بيت لحم. إذا نظرت إلى الخريطة تلك هي المنطقة التي تقطعها مناطق الاستيطان

في الشمال والوسط والجنوب. وهي مصممة بطريقة ما على غرار سياسة جنوب أفريقيا في الستينات، حيث تكون التجمعات السكانية تحت إدارة محلية، وكل ما عدا ذلك في يد القوة السائدة، المصادر، الأراضي القابلة للاستخدام، وما شابه. ثمة بنية تطوير هائل للبنية التحتية على هذا الأساس، وما عدا ذلك نوع من الكذب.

الولايات المتحدة تدفع التكاليف كلها، بالطبع. هذا هو العرض الرائع الذي قدموه. وبمعزل عما تكلموا عنه، المهم ما يجري فعليا على الأرض. وما يجري على الأرض يمثل تطبيقا لهذه السياسة. أخيرا، لا تستطيع التنقل لمدة نصف يوم بالسيارة في الضفة الغربية دون ملاحظة ما يجري على الأرض. ثمة صعوبة أكبر في التنقل في غزة، لأنها تكون مغلقة في العادة، لكن السياسة نفسها تُمارس هناك.

التبعية الكولونيالية

الوضع خطير إلى حد بعيد. منذ الاحتلال في العام ١٩٦٧ وحتى العام ١٩٩٣، حرصت إسرائيل، وعندما أقول إسرائيل أعني الولايات المتحدة، على عدم حدوث تنمية في الأراضي المحتلة. ولكن بعد العام ١٩٩٣، عندما ذهب الصحافيون الإسرائيليون، الذين اعتادوا تغطية الأحداث في الأراضي المحتلة، إلى الأردن، صدموا بما شاهدوه وكتبوا عنه في الصحافة العبرية. الأردن بلد فقير، وإسرائيل دولة غنية. قبل العام ١٩٦٧، كان الأردنيون والفلسطينيون في الأردن يعيشون أوضاعا متشابهة. في الواقع، كان ثمة تطوّر أكبر في الضفة الغربية. ولكن في العام ١٩٩٣ كان الوضع شديد الاختلاف. في البلد الأفقر تطوّر في الزراعة، جامعات، مدارس، طرق، خدمات صحية، مختلف الأشياء، وفي الضفة الغربية لا يوجد شئ تقريبا. تمكن الناس من العيش بفضل تحويلات من الخارج، أو بواسطة الشغل في أعمال تتسم بالدونية في إسرائيل، لكن إسرائيل لم تسمح بالتنمية، وذلك ما أثار صدمة الصحافيين الإسرائيليين، وهذا ما تؤكده الاحصاءات، أيضا. أهم عمل في هذا الصدد، ما قامت به سارة روي، الباحثة في هارفارد، التي أنفقت قدرا كبيرا من الوقت في قطاع غزة.

وإذا أردت تقديم نموذجين من أرقامها، في عام ١٩٩٣ كان استخدام الطاقة الكهربائية في غزة والضفة الغربية ثلثي كمية الاستخدام في مصر، ونصف كمية الاستخدام في الأردن. وهما بلدان فقيران. إسرائيل دولة غنية. كانت نسبة خدمات مرافق الصحة العامة والاسكان في الضفة الغربية وغزة ٢٥ بالمائة بالنسبة للفلسطينيين، و ٥٠ بالمائة في مصر، و ١٠٠ بالمائة في الأردن. انخفض نصيب الفرد من الناتج الاجمالي المحلي، وكذلك مستوى انفاق الفرد، ثم تردى إلى مستويات أسوأ. وبعد ١٩٩٣ أصبح الوضع أسوأ. لذلك انخفض نصيب الفرد من الناتج الأجمالي المحلي، كما انخفض انفاق الفرد بنسبة ١٥ بالمائة في الضفة الغربية وقطاع غزة، كما تقول. حدث هذا رغم المساعدات الأجنبية المتدفقة، الأوروبية في الغالب، على تلك المناطق.

تردى الوضع في جوانب أخرى. حتى عام ١٩٩٣، سمحت الولايات المتحدة وإسرائيل بدخول المساعدات الإنسانية إلى المناطق. سُمح بالمساعدات الإنسانية المقدمة من الأمم المتحدة، لكنها قُيدت بعد العام ١٩٩٣. هذا جزء من عملية السلام. بعد أوسلو فرضت ضرائب باهظة، وكثير من التقييدات الأخرى، أنواع مختلفة من التضييق. وقد أُغلق الباب أمام المساعدات الإنسانية في الوقت الحاضر. الأمم المتحدة تحتج، وهذا لا يهم. إذا كانت الأمم المتحدة تحتج بسبب اغلاق الباب في وجه المساعدات الإنسانية وهذا لا يلفت انتباه أحد، هنا، فالاحتجاج غير مهم. وهو لا يلفت الاهتمام، هنا، لأن أحدا لا يذكره في أجهزة الإعلام، ليقول إن إسرائيل تمنع المساعدات الإنسانية، وأن الناس يتضورون جوعا. ولكن ما يهم طالما أن الناس في الولايات المتحدة لا يعرفون شيئا عن هذا الأمر. يمكن أن يعرف الناس في الشرق الأوسط، في أوروبا. ذلك لا يغير الوضع.

بالنسبة لاهداف أوسلو، تم التعبير عنها بطريقة مهذبة من جانب شلومو بن عامي أحد الحمائم البارزين في إسرائيل، المعروف كحمامة أكاديمية، وهو الآن وزير الأمن في حكومة باراك، ووزير مؤقت للخارجية. في العام ١٩٩٨، أي قبل دخوله إلى الحكومة، وصف في كتاب أكاديمي أهداف أوسلو باعتبارها تفرض ما أسماه نوعا من التبعية الكولونيالية الجديدة في الضفة الغربية وقطاع غزة.

هذا الوصف صحيح إلى حد بعيد. ذلك ما استهدفته الولايات المتحدة من عملية السلام. بالنسبة للسكان من الصعوبة تلطيف وصف لموشي دايان قبل ٣٠ عاما. كان في حزب العمل، بين قادة الحزب، وأحد المعروفين بتعاطفهم مع الفلسطينيين، وبواقعيته أيضا. وصف ما ينبغي أن تكون عليه سياسة إسرائيل ـ والولايات المتحدة ـ قال على الفلسطينيين أن يعيشوا كالكلاب، ومن لا يعجبه يرحل، وسنرى نتيجة هذه العملية. وهي سياسة الولايات المتحدة، وسوف تستمر بهذه الطريقة طالما وافقنا على السماح لها بذلك.

ترجمة بتصرف لنص محاضرة تشومسكي في معهد مسسوسيتش للتكنولوجيا (ديسمبر، كانون أول، ٢٠٠٠).



ملاحظات حول التأريخ الصهيوني وفكرة الترانسفير في سنوات ١٩٣٧ - ١٩٤٤

بيني موريس

في سنة ١٩٤٨ تمّ، بصورة عملية، تنفيذ ترانسفير ضد غالبية العرب، من مناطق دولة إسرائيل المُقامة حديثاً إلى المناطق العربية في فلسطين وخارجها. هذا الترانسفير الذي جرى تنفيذه لم يكن - حسبما زعم ناطقون عرب في وقت لاحق - ثمرة تخطيط مسبق أو تطبيقاً لخطة عليا معدّة سلفاً ولا حتى ثمرة سياسة رسمية ومنهجية لزعماء الييشوف. لكن لا شك أن فكرة الترانسفير كانت موجودة في خلفية تفكير زعماء الييشوف (وعلى رأسهم دافيد بن غوريون) وقادة الجيش الإسرائيلي. وعندما انفجرت أزمة ١٩٤٧ - ١٩٤٨ وتفاقمت، بدايةً، إلى حرب أهلية مع عرب فلسطين ومن ثمَّ إلى حرب شاملة ضد دول عربية، أعطى هؤلاء الزعماء والقادة تعبيراً للفكرة وطبقوها وجعلوها واقعاً، سواء عن سبق اصرار ومعرفة أو عن تساوق مع الأحداث.

فكرة الترانسفير لم تولد في سياق سنة ١٩٤٨، بل هي ذات جذور عميقة في الصهيونية منذ تأسيسها. ويمكن العثور على تعبيرات متطابقة بشأن تأييدها في يوميات بنيامين زئيف هرتسل وفي كتابات وخطابات غيره من الزعماء الصهاينة مثل يسرائيل زنغويل ومناحيم اوشيشكين وأرثور روبين، منذ ما قبل الحرب العالمية الأولى. وعادة ما كان التعبير عن هذا التأييد يتم في إطار الأحاديث الشخصية والرسائل الخصوصية والاجتماعات المغلقة. على سبيل المثال كتب هرتسل في يومياته، منذ سنة ١٨٩٥، ما يلي:

«لدى امتلاك البلاد فإننا سنجلب فائدة مادية فورية على الدولة التي ستقبلنا. الأراضي الخاصة

من مناطق البلاد التي سيجري تسليمها لنا ينبغي علينا أن نستلها رويداً رويداً من أيدي أصحابها. والسكان الفقراء سنسعى لنقلهم خلف الحدود دون ضجيج، بواسطة منحهم عملاً في البلدان التي سينتقلون إليها. لكن في بلادنا سنمنع عنهم إمكانية أي شغل... نقل الأراضي إلى سيطرتنا وإخراج الفقراء من دولتنا يجب أن يتما بنعومة وحذر»[١].

على المستوى العلني وشبه العلني طرحت فكرة الترانسفير على جدول أعمال الحركة الصهيونية فقط في تموز / يوليو ١٩٣٧، عندما أضفت عليها اللجنة الملكية البريطانية برئاسة اللورد بيل شرعية رسمية، من خلال اقتراحها تقسيم أرض إسرائيل إلى دولتين: واحدة يهودية والأخرى عربية. وتكملة لذلك اقترح اللورد بيل أن تنقل إلى المنطقة العربية (طوعاً أو قسراً) غالبية العرب القاطنين في البقعة المعدة للدولة اليهودية. بصورة رسمية دار الحديث عن «تبادل سكاني» (وحوالى ألف ومائتين وخمسين يهودياً كان من المفترض أن ينتقلوا من الدولة العربية إلى تخوم الدولة اليهودية) لكن عملياً كانت الغاية تنفيذ ترانسفير أو طرد جماعي ضد العرب.

بالنسبة لزعماء صهاينة على شاكلة بن غوريون، ممن أيدوا بمثابرة سلامة البلاد، أتاح دمج فكرة الترانسفير مع برنامج التقسيم - حسبما قال بن غوريون ذاته - قبول البرنامج المقترح وعرضه على زملائهم في القيادة. وبدا ظاهرياً أن البرنامج يتماشى تماماً مع تطلعات بن غوريون الصهيونية، لكنه كان مستعداً لقبوله شريطة أن يشمل نقل العرب من تخوم الدولة اليهودية المقترحة، لكي تقوم هذه الأخيرة بدون أقلية عربية كبيرة (وذات نزعة احتمالية تقويضية).

عند هذا الحد يجدر أن نذكر طبعاً أن بن غوريون لم يسلّم ببرنامج بيل، نصّاً وروحاً. ولكنه في نهاية المطاف قبل سوية مع الحركة الصهيونية هذا البرنامج بامتعاض، وفقط كقاعدة للتفاوض مع البريطانيين حول توسيع رقعة المنطقة المعدة لليهود. ورأى بن غوريون في قبول البرنامج مرحلة أولى فحسب في تطبيق الصهيونية، التي تعني في جوهرها السيطرة على أرض فلسطين برمتها وحتى على أجزاء من شرق الأردن. والدولة اليهودية الصغيرة المقترحة كانت بالنسبة له لا أكثر من «رأس جسر لمواصلة التوسع اليهودي في البلاد». وطبقاً لما تقوله أنيتا شبيرا[٢] فإنه في مفهوم بن غوريون كان يتعين على اليهود في سنة ١٩٣٧ قبول الدولة المقترحة ومراكمة القوة، وعند ذاك توسيع حدود هذه الدولة حتى تصبح البلاد كلها في النهاية تحت قبضتهم.

ولقد عبّر بن غوريون عن الرغبة بالتوسع في مناسبات مختلفة. فمثلاً في الخامس من تشرين الأول / اكتوبر ١٩٣٧ كتب إلى ابنه عاموس أنه إذا جرى تسليم النقب فعلاً للعرب (حسبما ورد في توصيات لجنة بيل) فلا مهرب أمام الدولة اليهودية إلا ان تحتل، في نهاية الأمر، المنطقة بقوة السلاح «لأنه لا يمكن لنا تحمّل أن تبقى مساحات شاسعة من الأرض غير المأهولة خالية بينما في مقدورها ان تستوعب عشرات الآلاف من اليهود». وأضاف أيضاً: «وإذا ما اضطررنا إلى استخدام القوة فسنستخدمها من غير تردد، لكن فقط حين لا يبقى أمامنا خيار آخر... إذا اضطررنا إلى استخدام القوة فليس من أجل طرد العرب من النقب أو من شرق الأردن، وإنما من أجل ان نؤمن لأنفسنا الحق الذي نستأهله في الاستيطان هناك»[٣].

هذه الفقرة، التي تقرّ بحق الدولة اليهودية العتيدة في احتلال النقب وشرق الأردن من أجل الاستيطان اليهودي، شطبها بن غوريون تماماً من صيغة الرسالة نفسها التي ظهرت في كتابه: «رسائل إلى پولا وإلى الأولاد» الصادر في سنة ١٩٦٨.

بين السنوات ١٩٣٧ - ١٩٣٨ كثّف بن غوريون الحديث لصالح قبول التقسيم. وفي الاجتماعات المغلقة أكثر من التصريح بمثابرة وغلواء لصالح الترانسفير. لكن في النصف الثاني من سنة ١٩٣٨، وبعد أن تنكرت حكومة بريطانيا لاقتراحات لجنة بيل بما في ذلك اقتراح الترانسفير، فهم بن غوريون أن من الأفضل اسقاط الموضوع عن جدول الأعمال العام. غير أن زعماء صهاينة آخرين عادوا إلى طرحه على فترات متقطعة في سنوات الأربعين الأولى، وطُرح الموضوع مجدداً على جدول أعمال الحركة الصهيونية في السنوات ١٩٤٤-١٩٤٥ عندما تبنّى حزب العمال البريطاني فكرة الترانسفير في برنامجه. لكن بن غوريون فهم أن أية تصريحات زائدة في تأييد الترانسفير ستلحق الضرر بالحركة الصهيونية، وأن من الأفضل عدم الإدلاء بتصريحات علنية في هذا الخصوص، بل وحتى تقليل التطرق إلى الموضوع في الغرف المغلقة. في أعقاب هذا التحول اهتم بن غوريون وسائر زعماء الصهيونية بأن تشطب أو تحفظ طيّ الكتمان تصريحاتهم السابقة المؤيدة للترانسفير بكل قوة. وبعد قيام الدولة واصل زعماء الصهيونية جهودهم الرامية إلى اخفاء أقوال صادرة عنهم في الموضوع قبل ١٩٤٨.

في السنوات الأخيرة تسلّل هذا الصمت والشطب إلى عملية التأريخ الصهيونية، الرسمية وشبه الرسمية. وفي أيامنا يمكن أن نقرأ أبحاثاً مطوّلة حول سنوات الثلاثين والأربعين يكاد لا يرد ذكر فيها لفكرة الترانسفير وانجذاب زعماء الصهيونية إليها.

ففي كتابها «حربة الحمامة»، الذي يقع في ٥٨٣ صفحة خصصت أنيتا شبيرا لموضوع الترانسفير في التفكير الصهيوني صفحة ونصف الصفحة فقط، وكتبت فيهما أنه في سنوات الأربعين «عارض بن غوريون الترانسفير القسري» ورأى «في البرنامج برمته لا أكثر من أضغاث أحلام». وفي الأصل، أضافت، فإن فكرة الترانسفير في تلك السنوات «استندت على تجربة تبادل السكان بين تركيا واليونان، التي اعتبرت ايجابية، وأصبحت جزءاً من الأفكار الرائجة في العالم الواسع»، ما معناه أن الفكرة كانت مقبولة وشرعية. القارئ غير المطلع يفهم من كتاب شبيرا أن زعماء الصهيونية لم يتطرقوا بجدية إلى فكرة الترانسفير ولم يتعاملوا معها، ورأوا فيها أمراً عابراً وهامشياً وغير واقعي، سواء في سنوات الثلاثين أو في سنوات الأربعين أي مجرّد أضغاث أحلام فحسب (كما يفهم من أقوال شبيرا أن الفكرة لا تشوبها شائبة) [٤].

في الفقرات المعدودة نفسها لا تتطرق أنيتا شبيرا البتة إلى آراء بن غوريون الحاسمة حول الموضوع في ١٩٣٧ - ١٩٣٨، والتي تحدث فيها بصراحة تامة عن تأييده للترانسفير القسري الذي يعني بكلمات بسيطة للغاية: طرد جماعي - يجري تنفيذه من طرف حكومة بريطانيا أو من طرف الكيان اليهودي، لدى انشائه. وتتغاضى شبيرا عن بروتوكولات اجتماعات ادارة الوكالة اليهودية وبروتوكولات هيئات أخرى، في اجتماعات مغلقة أو شبه مغلقة، أطلق خلالها بن غوريون وجميع زعماء الصهيونية

تقريباً أقوالاً حول تأييد فكرة الترانسفير في سنوات الثلاثين المتقدمة وكذلك في سنوات الأربعين.

ثمة مؤرخ آخر على هذا النسق هو شبتاي طيفت، ففي مؤلفه (تبلور فكرة الترانسفير في التفكير الصهيوني)، الذي صدر في سنة ١٩٨٩، يكتب أن موضوع الترانسفير «لم يكن مطروحاً على جدول أعمال الإدارة الصهيونية» قبل ١٩٣٧ . وبموجب ما يقوله فإن موقف بن غوريون من الموضوع تغير في أواخر الثلاثينات وأوائل الأربعينات «من قبول (الفكرة) إلى الرفض التام للترانسفير القسري وكذلك للترانسفير الاختياري» [٥].

لا نعرف على ماذا تستند أحكام هذين المؤرخين. لكن يبدو لي أن التقليل من أهمية عامل الترانسفير في تفكير رؤساء الييشوف وأقوالهم ومخططاتهم السياسية في الثلاثينات والأربعينات لدى أمثال هذين المؤرخين، في أحد جوانبه، نتاج توجيه أيديولوجي. وفي جانب آخر، حصيلة ملازمة لمنهج بحثي مبتور - منهج يعتمد، زيادة عن اللزوم، على تصريحات علنية لسياسيين (بينما يعرف الجميع أن تصريحات كهذه بالذات لا تتسم بالجدية والشفافية) وعلى مصادر غير موثوقة وإن صدرت على مرّ السنوات في كتب، مثل مجاميع الخطابات والرسائل والمذكرات التي خضعت للتحرير والاستنساخ قبل دفعها إلى المطبعة. وفي هذه الكتب والمجاميع أعمل المحررون على اختلافهم - بمن فيهم أصحاب الشأن أنفسهم قلم الشطب والتصحيف، وأحياناً بلا حدود، بحق النصوص الأصلية.

وما حصل فعلاً أن هؤلاء المؤرخين اعتمدوا مثلاً، على البروتوكولات الرسمية حول أبحاث المؤتمر الصهيوني العشرين المنعقد في آب / أغسطس ١٩٣٧، والتي رأت النور في سنة ١٩٣٨، ولم يكلفوا أنفسهم عناء ايجاد وتفحص البروتوكولات الأصلية الأولية التي لم تخضع لمقص الرقابة [٦].

لو أنهم فعلوا ذلك لكانوا اكتشفوا على الفور الأشياء الكثيرة التي تم حذفها، ورأوا أن موضوع الترانسفير احتل مكاناً مركزياً في أبحاث هذا الكونغرس وخصوصاً في تصريحات حاييم وايزمن ودافيد بن غوريون، رئيسا الحركة الصهيونية وقتذاك. ولو أنهم تفحصوا المصادر الأولى لربما كانوا اكتشفوا أن بن غوريون في رسائله خلال الفترة بين ١٩٣٧ – ١٩٣٨ أسهب أيضاً في الحديث عن الموضوع وتبحّر فيه، وقد حذفت مقاطع من أقواله من كتابه «رسائل إلى باولا والأولاد»، الذي رأى النور بعد تلك الفترة بثلاثين سنة.

نسي هؤلاء المؤرخون قاعدة أساسية في التأريخ تتمثل في ضرورة الشكّ في المنشورات الرسمية وضرورة السعي للوصول دوماً إلى المصدر. وهذا الأمر صحيح بشكل خاص عندما يدور الحديث عن حركة قومية أيديولوجية منهمكة في نزاع وجودي مع جيرانها، وتضع في رأس سلم أولوياتها واهتماماتها غاية تحقيق النصر وليس القيم الأخلاقية والعدالة الشاملة، وبكل تأكيد ليس على الدقة التاريخية. ومن يعتمد على مراجع صدرت بصورة رسمية عن منشورات مؤسسات الحركة الصهيونية، فإن وقوعه في الخطأ أمر شبه حتمي. فما الذي قاله زعماء الصهيونية حقاً في ١٩٣٧ – ١٩٣٨ وفي الأربعينات؟.

بموجب كتاب البروتوكولات الرسمي للحركة الصهيونية، الذي يحمل عنوان «المؤتمر الصهيوني العشرون والدورة الخامسة لمجلس الوكالة اليهودية، زيوريخ، ٣ – ٢١ آب / أغسطس ١٩٣٧ : تقرير

« مقتضب » ، فإن بن غوريون ، الذي ألقى خطابه السياسي في ٧ آب / أغسطس، لم يتطرق البتة إلى موضوع الترانسفير، لكن عند معاينة الملف ذي الصلة في الأرشيف الصهيوني المركزي(٧)، الذي جمعت فيه مختصرات العديد من الخطابات، نعثر في خطابه على الأمور التالية:

« ينبغي علينا أن ندقق بعناية فيما إذا كانت مسألة النقل ممكنة، وفيما إذا كانت ضرورية وأخلاقية ومفيدة. نحن لا نرغب بالطرد. نقل السكان سبق أن حصل حتى الآن، في الغور وفي الساحل وفي أماكن أخرى. وأنتم تعرفون نشاط الصندوق القومي في هذا المجال. الآن يجب أن يتم تنفيذ النقل على نطاق مغاير تماماً.

في أنحاء كثيرة من البلاد لن يكون الاستيطان اليهودي الجديد ممكناً إلا بواسطة نقل الفلاحين العرب. ولقد تعاملت اللجنة (لجنة بيل) مع هذه المسألة بجدية، ومن المهم أن هذا البرنامج جاء من طرف اللجنة وليس من طرفنا... نقل السكان هو الذي يجعل خطة الاستيطان الشاملة ممكنة. ومن حسن حظنا أنه لدى الشعب العربي مناطق شاسعة وخالية من الأرض. والقوة اليهودية في البلاد، الآخذة في التعاظم، ستزيد أيضاً في امكاناتنا لتنفيذ نقل السكان على نطاق واسع. ويجب عليكم أن تتذكروا أن هذه الطريقة تنطوي كذلك على فكرة إنسانية وصهيونية مهمة، تتمثل في نقل أجزاء من شعب إلى بلادهم واستيطان أراضٍ خالية (في الأقطار العربية). ونحن نؤمن بأن هذه العملية أيضاً تقربنا أكثر فأكثر من الاتفاق مع العرب ».

انتبهوا : بن غوريون تحدث هنا عن إمكانية أن يكون الكيان اليهودي، الآخذ في التعاظم، هو الذي ينفذ الترانسفير ضد العرب وبالقوة، كما يستدل من أقواله. ولقد نطق بأقوال مماثلة أيضاً في أبحاث مؤتمر المجلس العالمي لـ « اتحاد عمال صهيون »، الذي عقد قبل الكونغرس الصهيوني العشرين بأيام معدودة : « لو أنهم ينفذون النقل القسري، لكان هذا انجاز كبير على صعيد الاستيطان، فبالنقل القسري ستكون لنا مساحات شاسعة »(٨).

أما وايزمن، الذي ألقى خطاباً سياسياً هاماً في ٤ آب / أغسطس ١٩٣٧ ، فإنه على ما يبدو تطرق بإيجابية وإسهاب إلى فكرة الترانسفير، بل وحتى عرض خطة ترانسفير عينية. لكن لم تحفظ كلمة واحدة من أقواله هذه في البروتوكول الرسمي الذي نشرته الحركة الصهيونية في وقت لاحق، كذلك لم تحفظ أوراق البروتوكول الأصلية. ما تم حفظه هو البروتوكولات الأصلية لخطابات متحدثين آخرين في الكونغرس تعرضوا إلى أقوال وايزمن.

موشيه غليكسون، محرر « هآرتس »، قال مثلاً: « ... ثمة بيننا متحمسون يؤمنون بإمكانية إخراج مئات آلاف العرب من الدولة اليهودية بسرعة فائقة، بطرفة عين. الدكتور وايزمن، الذي يعدّ أكثر حذراً من كثيرين غيره يؤيدون اقتراحه، قال هنا إنه يمكن حسب رأيه خلال ٢٠ سنة نقل مئة ألف عربي إلى الدولة العربية. أي بمعدل ٥ آلاف نسمة لكل سنة ... والدكتور وايزمن حكى لنا عن خطة انشاء صندوق لاستيطان كبير (خاص بالعرب الذين سيتم نقلهم) ... لكن يبدو لي أنه ينبغي إظهار تخوّف ... لأنه لن يوجد كثير من الفلاحين العرب يوافقون على مغادرة الدولة اليهودية. وبطريق الإكراه لن نستطيع اخراج العرب من الدولة اليهودية. إن عملية استيطان لن تشجع الفلاحين

العرب على الخروج إلى غور الأردن الفقير».

كذلك تطرق مناحيم أوسيشكين إلى ما قاله وايزمن «عندما سمعت أقوال الزعيم الأوحد في حركتنا، وايزمن، حول برنامج ترانسفير ٣٠٠ ألف عربي إلى خارج الدولة اليهودية، قلت في قرارة نفسي: سبحان الله، إلى هذا الحدّ تغلغل هذا الوباء أيضاً في صفوف الأشخاص العظماء.. فجأة يغادر محمد دولتنا. لماذا؟ هل ثمة أمل بأن يوافق العرب القاطنون في بلادنا، عن طيب خاطر، على تسليمنا ملايين الدونمات هذه؟. ثانياً، إذا لم يوافقوا على ذلك، هل ثمة أمل بأن نجبرهم على ذلك بواسطة طرف ما (يقصد البريطانيين)».

حتى أرثور روبين، المعدود على المعتدلين بين زعماء الحركة وأحد مؤسسي «بريت شالوم» (ميثاق السلام)، أيد الترانسفير وقال في ١٦ آب/ أغسطس: «بداية يجب أن نجهّز في الدولة العربية أرضاً مناسبة من أجل الفلاحين، وعندها فقط يجب أن نحاول جلبهم إلى هناك طوعاً قدر الإمكان، وفقط إذا لم توجد طريق أخرى نفعل ذلك عن طريق التجريد من الملكية». واضاف: إذا لم نفعل ذلك فسنضطر لأن نمنح الأقلية العربية في دولتنا «حقوقاً متساوية»[٩].

وقد عرض وايزمن موضوع الترانسفير أيضاً في أوائل الأربعينات أمام مجموعة من السياسيين الانجليز وغيرهم. فمثلاً في ٢٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٤١ التقى سفير الاتحاد السوفييتي في لندن، إيفان مايسكي. ونقل عن هذا اللقاء تقريراً إلى زملائه في الحركة بالعبارات التالية:

«تحدّث الإثنان حول حلول ممكنة (لمشكلة أرض إسرائيل) بعد الحرب.. السيد مايسكي قال إنه يجب تنفيذ تبادل سكاني. د. وايزمن قال إنه إذا أمكن نقل نصف مليون عربي سيكون في مقدور مليوني يهودي أن يأتوا مكانهم. وهذا الأمر سيكون، بطبيعة الحال، مرحلة أولى فقط، وما سيحدث بعد ذلك هو أمر يقرره التاريخ. علق مايسكي بقوله إنه في روسيا أيضاً يتوجّب عليهم التعامل مع تبادل سكان.

فقال د. وايزمن إن المسافات في أرض إسرائيل أقصر. فهم (يقصد اليهود) سينقلون العرب فقط إلى العراق أو شرق الأردن. وسأل مايسكي: ألن تنشأ صعوبات نتيجة لنقل سكان بلد جبلي إلى السهول؟، فردّد د. وايزمن أنه يمكن البدء بالعرب في غور الأردن. فضلاً عن ذلك فإن الظروف في شرق الأردن لا تختلف كثيراً عن الظروف في جبال أرض إسرائيل... د. وايزمن (أضاف) أنهم (أي اليهود) لا يستطيعون أن يتعاملوا معهم (أي العرب) كما تنوي السلطات الروسية، مثلاً، أن تتعامل مع العناصر المتخلفة من السكان في الاتحاد السوفييتي. كذلك فإنهم (اليهود) غير راغبين بفعل ذلك»[١٠].

لم يكن الخوض في فكرة الترانسفير، كحلّ للمشكلة العربية في أرض إسرائيل، مقتصراً على القيادة الصهيونية. ففي تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٣٩ اقترح هاري سانت جون فيلبي، المستشرق الإنجليزي ومستشار الملك السعودي عبد العزيز بن سعود، على القيادة الصهيونية وعلى موظفين رسميين بريطانيين التسوية التالية: تسليم أرض إسرائيل كلها لليهود ويجري العمل على منح استقلال للعرب واقامة دولة عربية وحدوية ـ فيدرالية تضم الدول العربية القائمة (السعودية، العراق، سوريا،

الأردن، الخ. . .) تحت قيادة بن سعود. ويظل في مقدور الدولة اليهودية العتيدة أن تكون هي أيضاً مشمولة في إطار الفيدرالية. وعندما يخرج المشروع إلى حيز التنفيذ وينقل عرب أرض إسرائيل إلى الدول العربية يهتم اليهود بأن يدفعوا لابن سعود مبلغ عشرين مليون جنيه استرليني. ويبقى سكان عرب في فلسطين فقط في البلدة القديمة من القدس التي تصبح «فاتيكان صغرى» شرق أوسطية.

وقد فرح وايزمن وموشيه شرتوك (شاريت) باقتراح فيلبي هذا، وإن اعتقد شرتوك أنه يجب توظيف قسم من مبلغ العشرين مليون لتمويل تأهيل عرب فلسطين في أماكنهم الجديدة (لكن شرتوك بدأ، في وقت لاحق، يتحفّظ من فكرة الفيدرالية العربية) ـ[11]. وفي السنوات التالية طرح وايزمن، مراراً وتكراراً، اقتراح فيلبي أمام سياسيين بريطانيين وأمريكيين وغيرهم.

في ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤١ كتب بن غوريون على خلفية اقتراح فيلبي وتنافسه مع وايزمن على زعامة الحركة الصهيونية ـ مذكرة سياسية شاملة بعنوان «خطوط عامة للسياسة الصهيونية». وفي الصيغة الانجليزية من هذه المذكرة (أعدّت، على ما يبدو، لإقناع القيادة الصهيونية في بريطانيا والولايات المتحدة وربما لإقناع بعض السياسيين في هاتين الدولتين) عبّر بن غوريون، في إسهاب، عن وجهة نظره حيال موضوع الترانسفير.

ويجدر بنا أن نقتبس بتوسع من هذه المذكرة :

توقع بن غوريون أن يكون ثلاثة حتى خمسة ملايين يهودي في حاجة إلى مأوى، عندما تضع الحرب العالمية الثانية أوزارها. وهؤلاء سيتم نقلهم واستيعابهم في فلسطين (التي ينبغي «أن تشمل مياه نهر الليطاني أيضاً») خلال «مدة زمنية قصيرة». وليست هناك ضرورة لأن يهاجر عرب فلسطين، لكن إذا كانت ثمة مشكلة عربية فهي كامنة في ضحالة السكان في بلدان مثل سورية والعراق. هذه الدول «محتاجة إلى سكان اضافيين، وستجني منفعة ولن تعاني إذا ما استوعبت قسماً من عرب أرض إسرائيل أو حتى كلهم».

وإلى هذا التمهيد أضاف بن غوريون الأقوال التالية:

عند تفكيرنا بدولة يهودية في المستقبل القريب فإن أكثر ما نحتاج إليه هو الفحص الإضافي.

أ ـ ترانسفير : ثمة أشخاص، في بريطانيا والولايات المتحدة، يقترحون ترانسفير ضد عرب فلسطين صوب العراق وسوريا، باعتبار ذلك الحل الأفضل لـ«المشكلة العربية». علينا أولاً تحرّي ما إذا كان مثل هذا الترانسفير عملياً، وثانياً ما إذا كان ضرورياً.

يصعب تخيّل ترانسفير شامل وتام من دون قسر، بل من دون قسر لا يعرف الرحمة. طبعاً هناك شرائح من السكان غير اليهود في فلسطين (Palestine) لن تقاوم النقل في أوضاع مريحة إلى بلدان مجاورة ـ مثل الدروز وبعض قبائل البدو في غور الأردن والجنوب والشركس ولربما حتى المتاولة (طائفة شيعية في شمال فلسطين).

كذلك لن يكون من الصعوبة بمكان أن يوطّن في البلدان العربية المجاورة ذلك القسم من السكان العرب المؤلف من مزارعين وعمال زراعيين لا يملكون أراضي. لكن من الصعب توقّع أن يوافق القسم الأكبر من السكان العرب، من الفلاحين وسكان المدن (وهي بأغلبيتها زراعية) على الانتقال

بجماهيرهم الغفيرة (إلى البلدان المجاورة) طوعاً، مهما تكن الاغراءات الاقتصادية المعروضة عليهم.

إن إمكان الترانسفير القسري للسكان على نطاق واسع قد ثبت بالدليل عندما تم ترحيل اليونانيين من تركيا بعد الحرب الأخيرة (الحرب العالمية الأولى). وقد شمل ذلك ملايين البشر الذين كانوا متجذرين عميقاً في الأرض. وفي الحرب الحالية (الحرب العالمية الثانية) فإن فكرة ترانسفير السكان أصبحت شعبية أكثر فأكثر، لكونها أكثر السبل العملية أمناً لحل مشكلة الأقليات القومية الصعبة والخطيرة. لقد أدت الحرب، حتى الآن، إلى إعادة توطين عدد كبير من الناس في أوروبا الشرقية والجنوبية. وعمليات النقل الكبيرة للسكان في أوروبا الوسطى والشرقية والجنوبية تحتل مكاناً مهمّاً وآخذاً في التصاعد في خطط التسوية لما بعد الحرب.

إنما لن يكون من الحكمة والأمان من جانبنا أن نحث على ترانسفير قسري ضد السكان العرب من أرض فلسطين، بل وحتى أن نترقّب ذلك. لقد كان تبادل السكان بين اليونان وتركيا نتيجة لانتصار تركي ساحق على اليونانيين. وخروج الألمان من دول البلطيق ومن تيرول الايطالية في بداية هذه الحرب (الحرب العالمية الثانية) تحقق تنفيذاً لبند في اتفاق سياسي واسع النطاق بين الدول العظمى. وإن أعداداً كبيرة من الناس، في وسط الأمم الواقعة تحت الاحتلال، يجري نقلها الآن دون رحمة من قبل النازيين، ويمكن الإفتراض بأن انتصار الحلفاء سيمكّن البولونيين والتشيك والروس وربما غيرهم بين المنتصرين من اقتلاع أعداد كبيرة من الألمان من المناطق المحرّرة. غير أن العرب، الذين لم يساعدوا الحلفاء كثيراً وبدوا أكثر ميلاً لجهة النازيين، لم يكونوا عملياً طرفاً في الحرب. وبصورة رسمية فهم أصدقاء للحلفاء، وخصوصاً بريطانيا العظمى (على الأقل طالما أن هتلر لم يغزُ الشرق الأوسط). ولذا فمن الصعب ترقّب أن تنفذ انجلترا المنتصرة ترانسفير قسرياً ضد العرب من فلسطين بدافع اكرام الشعب اليهودي. وعليه فسيكون من الخطأ - من ناحية سياسية وأكثر منها من ناحية خلقية - أن نحثّ على ترانسفير قسري ضد العرب.

هل يمكن التفكير بترانسفير طوعي؟ سيكون من التسرّع الادعاء بانه في الأحوال جميعاً وتحت أي ظرف لن يتم ترانسفير كهذا. ولئن كان بالإمكان أن نقنع الدول العربية المجاورة، وبالأخص سوريا والعراق، أن لها مصلحة حيوية في زيادة عدد سكانها العرب وتعزيز اقتصادها ووضعها السياسي حيال تركيا وإيران من خلال المشاركة في ترانسفير كهذا، فإن أعداداً معينة من العرب في فلسطين ربما تكون مستعدة، مقابل امتيازات اقتصادية جدية، لأن تغادر وتستوطن في سوريا والعراق. لكن حتى إذا تحقق هذا فسيقتصر الترانسفير على جزء من السكان العرب فقط. ولا يمكن توقع أن تغادر غالبية العرب طوعاً خلال المدة الزمنية القصيرة المتصلة عملياً بمشكلتنا (أي مدة هجرة ثلاثة - خمسة ملايين لاجئ يهودي واستيعابهم).

إيماني الواثق أن وجود حوالى مليون عربي في فلسطين، حتى لو تسبب ذلك في صعوبات سياسية وفي مشاكل (أخرى) للدولة اليهودية، يجب ألا يعيق الهجرة والاستيطان (من جانب اليهود) على نطاق واسع (وأقصد توطين ملايين اليهود في أرض إسرائيل الغربية فقط)... ولذا ينبغي عدم زيادة العبء على كاهل نشاطنا السياسي - الذي هو أصلاً نشاط معقّد للغاية - بموضوع الترانسفير ضد

العرب . في الوقت نفسه ينبغي عدم تثبيط عزيمة أشخاص آخرين، بريطانيين أو أمريكيين يؤيدون الترانسفير والحؤول دون حثهم على ذلك، لكن يحظر علينا نحن جعل الموضوع جزءاً من برنامجنا (السياسي) .

إنّ ذلك لن يسهّل، في شيء، مهمتنا بل يجوز أيضاً أن يشكل عنصر تقويض لمكانتنا الأخلاقية وأن يشوّه أكثر فأكثر الصورة الحقيقية للوضع في أرض إسرائيل، وتلتبس بالتالي الحقيقة الأساسية التي مؤداها أن أرض إسرائيل في الوضع الحالي، في ظل سلطة سياسية مناسبة، بمقدورها أن تستوعب ملايين اليهود دون حاجة إلى نقل العرب أو مضايقتهم . وإننا لفخورون بواقع أن استعمارنا ليس فقط عدم طرد العرب من أماكنهم، وإنما أدى أيضاً إلى ازدياد عدد السكان العرب في مناطق الاستيطان اليهودي .

وفي الوقت الذي ينبغي علينا عدم التعهد بأية طريقة، بتنفيذ ترانسفير قسري يجب أن نعد خططاً لترانسفير طوعي ـ بأعداد محدودة طبعاً ـ بمساعدة البلدان العربية المجاورة . وفي اتصالاتنا مع زعماء عرب خارج فلسطين علينا أن نتأكد من مدى جاهزيتهم للتعاون معنا في هذا الموضوع .

في موقع آخر من المذكرة أضاف بن غوريون يقول، ضمن سياق حديثه عن كيفية «السلوك حيال العرب في الدولة اليهودية» :

. . . الدولة اليهودية الحديثة العهد ستواجه مشكلة وجود جماهير عربية غفيرة فيها . ولا ضرورة للقول إنه يتوجب على دولة يهودية أن تكون قائمة على قاعدة المساواة التامة لجميع مواطنيها . . . وستكون للدولة اليهودية مصلحة حيوية، أخلاقية وسياسية واقتصادية، في أن ترفع تدريجياً وبمثابرة مستوى معيشة العرب داخلها وكذلك مستواهم الاجتماعي والثقافي أسوة بمستوى اليهود . . . غير أن وجود زراعة وصناعة بدائيتين في البلاد، تعتمدان على العمل الرخيص، سيعيق بالتأكيد التطور الطبيعي للصناعة والزراعة اليهودية، اللتين تعتمدان بالضرورة على مستوى أرفع بكثير .

كذلك، فإن الحياة السياسية العامة في دولتنا من شأنها أن تتضرر من وجود جماهير أميّة ومتخلفة . والأمر نفسه ينسحب أيضاً على علاقاتنا مع الدول العربية المجاورة، التي قد تتأثر من أوضاع العرب داخل الدولة اليهودية . لكن في النهاية فنحن، كيهود، لا نستطيع التغاضي عن المطالب الأخلاقية، فأرض إسرائيل (Eretz Israel) هي أرض الأنبياء . . . ومن واجب شعبنا المُستعاد (إلى وطنه) أن يحمل على عاتقه الدلالات الأخلاقية لتاريخنا، سواء في علاقاتنا الداخلية أم في علاقاتنا مع جيراننا ـ تأسيس مجتمع يقوم على قاعدة الرسالة الرئيسية لليهودية : «أحبّ لجارك كما تحبّ لنفسك» . وهذا ما ينبغي أن يكون القاعدة لدستور الدولة اليهودية في فلسطين (Palestine)، وسلوكنا حيال المواطنين العرب في دولتنا يجب أن يكون مماثلاً لسلوكنا حيال اليهود . [١٢] .

عند هذا الحدّ يمكن إجمال هواجس بن غوريون في موضوع الترانسفير في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤١ على النحو الآتي :

أ ـ أيدّ الترانسفير، بشكل مطلق، وخصص للموضوع الكثير من تفكيره .

ب ـ لكنه آمن ـ أو على الأقل قال إنه آمن ـ بأن الهجرة اليهودية الهائلة والاستيطان الكبير يمكن

تحقيقهما حتى لو لم ينفذ ترانسفير على نطاق واسع ضد العرب.

جـ ـ صحيح أنه ما من شائبة خلقية في الترانسفير القسري، وربما سيأخذ الموضوع شرعية دولية في مجرى الحرب العالمية الثانية، لكن، يبدو أن بريطانيا لن توافق على تنفيذه بعد انتهاء المعارك.

د ـ ترانسفير ضد قسم من السكان العرب في فلسطين على الأقل هو أمر ممكن ومرغوب فيه، ويجدر تنفيذه بالتعاون مع زعماء الدول العربية المجاورة.

هـ ـ الحركة الصهيونية لا تستطيع أن ترفع لواء الترانسفير القسري لأسباب سياسية، إذ من شأن ذلك أن يمسّ التأييد الجارف للصهيونية.

و ـ غير أن الحركة الصهيونية لا ينبغي أن تمنع تأييد الفكرة، بل وحتى الحثّ على تنفيذها من جانب أوساط بريطانية أو أمريكية.

ز ـ يجب معاملة الأعداد الكبيرة من العرب الذين سيبقون في البلاد باحترام، تماماً كما لو أنهم يهود («أحبّ لجارك كما تحبّ لنفسك»).

ح ـ لكن لا بدّ من الافتراض بأن وجود عرب كثيرين في الدولة اليهودية الحديثة النشأة سيؤدي الى مشاكل مختلفة، سياسية وغيرها.

* * *

كانت جلسات إدارة الوكالة اليهودية أكثر سرية من المؤتمرات الصهيونية. ويمكن القول إنه إذا كان ثمة مكان شعر فيه زعماء الصهيونية بالأمان وبأن تصريحاتهم ستحفظ بسرية ولن يتم تسريبها، بحيث يستطيعون أن يتفوهوا (بهذا القدر أو ذاك) بكل ما يهجسون به، فإنه توفّر في هذه الجلسات.

في جلسة إدارة الوكالة اليهودية في ١٢ حزيران/ يونيو ١٩٣٨ قال بن غوريون:

«أنا أساند الترانسفير القسري. ولا أرى في ذلك ما ينافي الأخلاق» (١٣).

وفي جلسة إدارة الوكالة في ٧ أيار/ مايو ١٩٤٤، التي بحث المشتركون خلالها قرار الهيئة التنفيذية القومية لحزب العمال البريطاني (الذي أيد الترانسفير)، ساد بين الحاضرين إجماع على تأييد الترانسفير (ولم يميزوا في الجلسة بين ترانسفير طوعي أو قسري) ـ نفس الإجماع الذي سبق أن تبلور في جلسات هذه الإدارة في ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨. وتمحور النقاش ليس حول الفكرة ذاتها وإنما حول السبيل الذي يتوجب على رؤساء الحركة الصهيونية سلوكه للتعقيب والتعبير العلني بشأن قرار حزب العمال. كان السؤال المطروح فيما إذا كان التأييد العلني للترانسفير، من جانب زعماء الييشوف، سيلحق الضرر بالصهيونية. لكن بالتوازي مع ذلك طفا على السطح مرة أخرى الموقف من فكرة الترانسفير. وكان أول المتكلمين موشيه شرتوك (شاريت)، رجل حزب ماباي، المعتدل، الذي أصبح وزيراً للخارجية في حكومة إسرائيل بعد ذلك بأربع سنوات. قال: «يمكن أن يشكل الترانسفير درّة التاج، المرحلة الأخيرة في التطور السياسي، إنما ليس نقطة الانطلاق بحال من الأحوال. من خلال ذلك (أي من خلال الكلام السابق لأوانه) نجند قوى هائلة ضد الموضوع ونفشله سلفاً...». وأضاف: «ماذا سيحدث عندما تقوم الدولة اليهودية؟... من الجائز جداً أن تكون النتيجة ترانسفير ضد

العرب».

هكذا تكلم في سنة ١٩٤٤، وهكذا تنبأ بشأن ١٩٤٨.

وتلاه بن غوريون فتكلم بمنتهى الصراحة:

عندما سمعت أقوال المتكلمين انتابتني بعض الأفكار الصعبة.. لكن توصلت إلى نتيجة مفادها أن من الأفضل أن يبقى هذا الأمر ضمن برنامج حزب العمال.. لو سأل سائل ماذا يجب أن يكون برنامجنا، لما خطر على بالي أن أقول له ترانسفير... لأن الكلام عن هذا من شأنه إلحاق الضرر من ناحيتين:

أ ـ يمكن أن يلحق الضرر بنا في أوساط الرأي العام العالمي، لأنه يخلق انطباعاً وكأنه لا مكان (لمزيد من اليهود) في فلسطين من غير طرد العرب.. والضرر الثاني هو أن إعلاناً كهذا سيجعل العرب واقفين على أرجلهم الخلفية (أي سيرعبهم ويجعلهم ينتفضون).

وبخصوص فكرة الترانسفير ذاتها أضاف بن غوريون: «الترانسفير ضد العرب أسهل كثيراً من أي ترانسفير آخر. ثمة دول عربية في المنطقة... ومن الواضح أنه إذا تمَّ ارسال العرب فهذا الأمر سيحسّن أوضاعها وليس العكس»[١٤].

بالروحية نفسها تكلم أيضاً سائر أعضاء إدارة الوكالة اليهودية الذين شاركوا في الجلسة ذاتها.

* يتسحاق غرينباوم، الذي أصبح وزيراً للداخلية في حكومة إسرائيل سنة ١٩٤٨، قال:

هناك مصلحة عربية في تأييد الترانسفير، وهي تكمن في زيادة سكان العراق بالمزيد من العرب. ووظيفة اليهود أحياناً تتمثل في تفتيح أعين الغوييم على أمور لا تزال غائبة عن رؤيتهم... إذا كان بالإمكان، مثلاً، أن نخلق بصورة اصطناعية ظروفاً في العراق تجذب العرب من فلسطين للهجرة إلى هناك، فلا أرى في ذلك أي إثم أو جريمة.

* الياهو دوبكين، من رجال ماباي، ومدير دائرة الهجرة في الوكالة اليهودية، قال: «ستبقى في البلاد أقلية (عربية) كبيرة ويجب اخراجها. لا مكان لكوابحنا الداخلية».

* اليعزر كابلان، من زعماء ماباي، ووزير المالية في حكومة اسرائيل سنة ١٩٤٨، قال:

«في مسألة الترانسفير لديّ فقط طلب واحد هو ألا نتناقش فيما بيننا.. من شأن ذلك أن يلحق بنا أفدح الأضرار حيال الخارج».

* دوف يوسيف، المستشار القضائي لإدارة الوكالة اليهودية وفيما بعد وزير القضاء في حكومة إسرائيل، قال: «إنني مؤيد لرأي السيد كابلان».

* موشيه حاييم شبيرا، رجل «هبوعيل همزراحي» ووزير الهجرة والصحة في حكومة إسرائيل سنة ١٩٤٨، قال إنه ينضم في هذا الموضوع الى دوف يوسيف.

* فيرنر دافيد ستور، ليبرالي معروف ومن رؤساء الجامعة العبرية، قال:

«لا أنظر إلى الترانسفير باعتباره مسألة أخلاقية أو غير أخلاقية... إنه أمر ما كنت أرفض التدقيق فيه...».

عادت فكرة الترانسفير وطرحت من جديد في سياقات مختلفة ومتعددة. ودائماً كان ميل الأغلبية،

وبالذات بن غوريون، لجهة تأييد الفكرة فيما لو أمكن تطبيقها.

مثلاً في ٢٠ حزيران/ يونيو ١٩٤٤ اقترح بن غوريون، خلال جلسة لإدارة الوكالة اليهودية، جلب مليون مهاجر يهودي إلى البلاد «فوراً»، وبذا يتم مرة واحدة ترجيح كفّة الميزان الدمغرافي في فلسطين لصالح اليهود. ورد على اقتراحه موشيه شبيرا بقوله إنه في هذا السياق «ثمة عنصر اضافي، وهو مسألة الترانسفير العربي، طبعاً ليس من خلال القسر... وعندما نقوم ونعرض خطة لنقل مليون يهودي إلى فلسطين فإننا لا نستطيع التغاضي عن ترانسفير (موازٍ ضد العرب) ويجب علينا أن نطلب المساعدة الأخلاقية والمالية لهذا الأمر.. لا أعرف ما هو عدد (العرب؟) الذين سيوافقون».

أجابه بن غوريون بما يلي:

«أعارض أن يصدر من طرفنا أي اقتراح بخصوص الترانفسير. أنا لا أرفض الترانسفير من ناحية أخلاقية ولا أرفضه أيضاً من ناحية سياسية. وإذا ما كان هناك احتمال لتطبيقه فإن احتمالاً كهذا واقعيّ بالنسبة للدروز. يمكن نقل جميع الدروز بموافقتهم إلى جبل الدروز (في جنوب سوريا). أما (العرب) الآخرون فلا أعرف بشأنهم. لكن من المحظور أن يكون مثل هذا الأمر اقتراحاً يهودياً... إذا ما اقترحنا ذلك فإن العرب سيرفضونه وسيقول الغوييم إنه لا مكان لليهود في فلسطين (دون أن ينقلوا العرب منها)» [١٥].

يكتب مؤرخون حول الموضوع في السنوات الحاضرة حصراً، وهم يعتمدون على بروتوكولات رسمية خضعت للرقابة أو يتغاضون عن ما هو مكتوب في البروتوكولات الأصلية، ثمّ يزعمون أن القيادة الصهيونية لم تهجس بالترانسفير، لا بصورة جدية ولا بتواتر كثيف وبالتأكيد لا بترانسفير قسري، وفي نهاية الأمر فإنها لم تؤيّد الترانسفير.

وجهة الأمور لدى هؤلاء المؤرخين واضحة: هذه القيادة، بزعامة بن غوريون، تخلّت عن فكرة الترانسفير منذ نهاية الثلاثينات، وفي ١٩٤٧ - ١٩٤٨ لم تكن مؤيدة للفكرة ولم تطبقها. والحاضر يقول إن خروج العرب في سنة ١٩٤٨ لم يكن حصيلة أيديولوجية الترانسفير وزعماء الصهيونية لم تكن لهم أية مسؤولية عمّا حدث.

بيد أن الحقيقة مغايرة على ما يبدو. والمصادر التي اقتبست منها فيما سلف تشير إلى ذلك بوضوح. صحيح أن بن غوريون اتخذ، سواء في نهاية الثلاثينات أو في الأربعينات، جانب الحذر في تأييد فكرة الترانسفير القسري الجماعي بصورة علنية، وكانت له أسبابه السياسية المبررة، لكن هذا لا يعني أنه تخلّى عن الفكرة وكفّ عن تأيدها في تلك السنوات. في مقدور عملية تأريخ قديمة وتبريرية فقط أن تزعم مثل هذا، وهي عملية تأريخ تتعامى عن الوثائق وتقف على أهبة الاستعداد لمحو أية وصمة عن جبين الحركة الصهيونية.

ويبدو لي أن من الأصحّ تقدير أن بن غوريون وزملاءه آمنوا طوال الثلاثينات والأربعينات أنه فقط في مستطاع عمليات ترانسفير كبيرة-طوعية ومتفق عليها إن أمكن، لكن قسرية إذا لم يكن بدّ من ذلك-أن تقتلع الأقلية العربية، الخطيرة وذات النزعات التدميرية الاحتمالية، من وسط الدولة اليهودية الآخذة في التشكّل. ومن المحبّذ عدم الإسهاب في الحديث عن ذلك، وبالذات في المحافل العلنية،

حتى يتم الأمر «بنعومة وحذر» - حسب أقوال هرتسل السالفة.

ما حدث في فلسطين في سنة ١٩٤٨ لم يكن نتيجة مباشرة وتطبيقاً مبرمجاً ومنهجياً لتطلعات زعماء اليبشوف الترانسفيرية في الثلاثينات والأربعينات. فالأمور لم تتطور على هذا النحو. والطريق للطرد الجماعي في ١٩٤٨ كانت أكثر التواءً وتنوعاً وفوضويةً. لكن لا يمكن فهم ما حدث في ١٩٤٨، بما في ذلك عمليات التهجير الجماعية ومنع عودة اللاجئين، دون فهم خلفية تفكير زعماء اليبشوف، التي احتلت فكرة الترانسفير مكاناً مركزياً فيها.

ترجمة : أنطوان شلحت

فصل من كتاب «تصحيح خطأ اليهود والعرب في أرض إسرائيل، ١٩٣٦ – ١٩٥٦» (بالعبرية). «سفريات أوفكيم» - منشورات «عام عوفيد»، تل أبيب، ٢٠٠٠.

الهوامش :

(١) ثيودور هرتسل، اليوميات، أ، تل أبيب ١٩٦٠، صفحة ٧١ (١٢ حزيران/ يونيو ١٨٩٥).

(٢) أ. شبيرا، حربة الحمامة، تل أبيب ١٩٩٢، صفحة ٣٧٠.

(٣) مكاتبات دافيد بن غوريون، أرشيف الجيش الإسرائيلي.

(٤) شبيرا (أعلاه، هامش ٢)، صفحة ٣٨٨.

(5) Sh. Tevet, The Evolution of "Transfer" In Zionist Thinking, Tel - Aviv 1989, pp 2, 42.

(٦) أنظر مثلاً : ش. طيفت، غيرة داود، جـ ، تل أبيب ١٩٨٧، ص ٤٦٦ – ٤٦٧.

(٧) الأرشيف الصهيوني المركزي، ١٥٤٣ – ٥٥.

(٨) على سبل سياستنا : المجلس العالمي لاتحاد عاملي صهيون، تقرير كامل، ٢١ تموز/ يوليو – ٧ آب/ أغسطس، تل أبيب ١٩٣٨، ص ٧٢ – ٧٣.

(٩) الأرشيف الصهيوني المركزي، ١٥٤٣ – ٥٥. اقتراح وايزمن بشأن الترانسفير تمّ دمجه على ما يبدو في خطابه في ٤ آب/ أغسطس. لكن يجوز أيضاً أنه طرح ضمن مقاطعة طويلة أو في جلسة اللجنة السياسية للكونغرس. لا يوجد ذكر للبرنامج في التسجيلات التي أعدها وايزمن وهو يستعد لخطابه السياسي، والمحفوظة في ملفاته في أرشيف «يد فايتسمان» في رحوفوت.

(١٠) أرشيف حاييم وايزمن، رحوفوت ٢٢٧١. نور مصالحة، طرد الفلسطينيين، بالانجليزية، واشنطن ١٩٩٢، ص ١٢٠ – ١٢٧.

(١١) للاطلاع على برنامج فيلبي وتطوراته وردود الفعل المختلفة عليه من طرف القيادة الصهيونية وقادة الحكم البريطاني أنظر: يهوشواع بورات، في البحث عن الوحدة العربية، ١٩٣٠ – ١٩٤٥، بالانجليزية، لندن ١٩٨٦، ص ١٠٦ – ١٨٠.

(١٢) دافيد بن غوريون، خطوط عامة للسياسة الصهيونية، بالانجليزية (٣١ صفحة)، الأرشيف الصهيوني المركزي، ١٤٦٣٢ – Z4. نسخة الصيغة العبرية موجودة في أرشيف بن غوريون (مذكرات وتقارير) في سديه بوكير.

في الصيغة العبرية حُذف النقاش الواسع حول موضوع الترانسفير، باستثناء مبدأ واحد من « المبادئ الأربعة » حول « مسألة العرب » الذي يتحدث عن إمكانية نقل العرب من فلسطين، طوعاً، إلى بلدان عربية ذات ضحالة سكانية مثل العراق وسوريا.

(١٣) بروتوكول جلسة مشتركة لإدارة الوكالة اليهودية واللجنة السياسية في اللجنة التنفيذية الصهيونية، ١٢ حزيران / يونيو ١٩٣٨، الأرشيف الصهيوني المركزي، ٢٨ - S١٠٠.

(١٤) بروتوكول جلسة إدارة الوكالة اليهودية، ٧ أيار / مايو ١٩٤٤، الأرشيف الصهيوني المركزي، ٤٢b / ١٠٠ S. طيفت يزوّر نوايا بن غوريون في هذه الأقوال، وكذلك الأقوال نفسها، بواسطة الاقتباس الانتقائي الذي يعجّ بالحذف، ويستخلص أن بن غوريون « رفض تماماً الترانسفير القسري وكذلك الترانسفير الطوعي ». انظر: طيفت (أعلاه، هامش ٥)، ص ٥٤.

(١٥) بروتوكول جلسة إدارة الوكالة اليهودية، ٢٠ حزيران / يونيو، ١٩٤٤، الأرشيف الصهيوني المركزي، ٤٣b / S١٠٠.



أسطورة المسادا

نحمان بن يهودا

مقدمة : اللغز

كيف نفسر، بواسطة علم الاجتماع، منظومة معتقدات هامة اتضح أنها قائمة على سلسلة من الغش والمزاعم المغرضة (والمزيفة أيضا) ؟ وكيف يتصرف الإنسان، إذا اتضح أن منظومة المعتقدات هذه لا تشكل حجر بناء بالغ الأهمية لتطوير عقول الشباب وحسب، بل تشكل حجر الأساس لشعب برمته ؟

ما يدعى بالرواية الأسطورية للمسادا يعتبر إحدى تلك المنظومات : إدعاء أخلاقوي زائف، باغتني بصورة فظيعة في عام ١٩٨٧ اكتشاف مدى ما ينطوي عليه من زيف . ورغم أن التفسير السوسيولوجي المطروح في هذا الكتاب يعتمد على تجربة إسرائيلية، من الخطأ الشديد افتراض أن منظومة معتقدات ميثولوجية وشاذة كهذه تعتبر حكرا ثقافيا يسم إسرائيل وحدها، فالأساطير والمعتقدات الشاذة تسم العديد من الثقافات . لذلك، يتسم الدرس السوسيولوجي المستمد من هذه الحالة الخاصة بملابسات بعيدة المدى . الجانب الشخصي

للقصة بداية مثيرة وغير مقصودة . ففي عام ١٩٨٧ انهمكت في مشروع بحثي طويل المدى حول الاغتيالات السياسية التي اقترفها اليهود في فلسطين وإسرائيل . وازداد اهتمامي، في سياق البحث، بمسألة وجود جماعات يهودية دعت إلى - أو مارست - الاغتيالات السياسية .

وفي أحد أيام الجمعة كنت منهمكا في قراءة ورقة مدهشة لدافيد رابوبورت يقارن فيها بين ثلاث من الجماعات التي اتبعت أسلوب الاغتيال : قطّاع الطرق في الهند، فرقة الحشاشين الإسلامية، وجماعة

المتعصبين اليهود (سيكاري) . كان السيكاري جماعة يهودية ازدهرت في زمن ما أصبح يُعرف «بالثورة الكبرى » اليهودية ضد الرومان (٦٦-٧٣ بعد الميلاد) . دعت تلك الجماعة إلى ممارسة الإرهاب والاغتيالات، وطبقت دعوتها على الأرض. وربما كانت الفرقة اليهودية الوحيدة المعروفة حتى عام ١٩٤٠، التي عبّرت عن التزام أيديولوجي بهذا القدر من الوضوح، وحوّلته إلى ممارسة.

لا يحتاج الإنسان إلى كثير من الجهد ليرى السيكاري « كعصابة من القتلة » . ولكن يمكن تخيّل دهشتي، وامتعاضي في الواقع، من قول رابوبورت إن « عصابة القتلة » هلكت في أعلى المسّادا . أذكر بوضوح كيف قرأت تلك العبارة وفكّرت في ارتياب : « أميركي آخر يحاول أن يروي لي، أنا الإسرائيلي، ما جرى في أعلى المسادا » .

أنا « أعرف » ما جرى هناك . تعلمت في المدرسة، وفي الجيش - تسلقت إلى أعلى المسادا أثناء خدمتي - عرفت عن جماعة من المناضلين اليهود الفارين من القدس، بعد تدميرها على يد الجيش الإمبراطوري الروماني عام ٧٠ للميلاد، إلى المسادا . هناك، خاض المناضلون معركتهم الأخيرة ضد ذلك الجيش، وعندما أوشك الرومان على احتلال القلعة، اختار المناضلون اليهود الأبطال الانتحار الجماعي بدلا من الاستسلام أمام الرومان، والتحوّل إلى عبيد، أو الموْت ميتة فظيعة وغريبة (في حلبة المصارعة، مثلا) . فكيف يُقال أن المناضلين اليهود كانوا في الواقع جماعة من القتلة المنفّرين ؟

ورغم ذلك، شعرت بحكم اختصاصي في علم الاجتماع بضرورة فهم الطريقة التي أوصلت رابوبورت إلى هذا الخطأ الواضح . فحصت قائمة مصادره، فوجدت أن يوسيفوس فلافيوس كان مرجعه الأساسي . وفلافيوس يعتبر المصدر التاريخي الأساسي حول تلك الفترة .

وبما أن أيام الجمعة من أيام العمل القصيرة في إسرائيل، سارعت بالذهاب إلى المكتبة قبيل إغلاقها في عطلة نهاية الإسبوع . وتمكنت من الحصول على النسختين العبرية والإنكليزية لتاريخ يوسيفوس فلافيوس . عدت إلى مكتبي وقد اختمرت في ذهني صيغة رسالة إلى رابوبورت احتجاجا على ما ارتكبه من خطأ . وبما أن الجامعة العبرية تغلق أبوابها في وقت الظهر، حملت النسختين العبرية والإنكليزية معي إلى البيت . وأنفقت عطلة نهاية الاسبوع في جهد محموم لقراءة المقاطع ذات الصلة في الكتابين . وإذا أردت إيجاز تلك القصة الطويلة، ونهاية أسبوع مؤلمة، يكفي القول أنني اكتشفت ليلة السبت أن رابوبورت كان على حق، بينما كنتُ على ضلال .

لم تكن تلك نتيجة مريحة من ناحية عاطفية، وإذا أردت التعبير عن الأمر بلهجة ملطفة، فلنقل أنني شعرت بالخديعة والاستغلال . حاولت في ذهني إعادة بناء الطريقة التي « حصلت فيها على معلومات » عن المسّادا في سنوات تكويني وانخراطي في المجتمع الإسرائيلي . حصلت على « معرفة » لم تكن خاطئة وحسب، بل كانت شديدة التحيّز أيضا . وهذا ما يستحق التأمل، لم تكن المسّادا مجرد حكاية تروى، بل زوّدت هويّة جيلي من اليهود الإسرائيليين، بعنصر هام من عناصر تعريف هوّيتنا اليهودية والإسرائيلية . ولكن، ماذا أفعل بعدما اكتشفت أن عنصرا رئيسيا من عناصر هوّيتي يقوم على الزيف والتحريف .

الجانب المهني

ما أن هدأت مشاعر الغضب والامتعاض، حتى قمت بما ينبغي لباحث في العلوم الاجتماعية القيام به: قررت دراسة الطريقة التي تمت بها أسطرة المسّادا، ولا شك أن دافعي كان مهنيا في المقام الأوّل، ورغم ذلك اتسم الجهد بدوافع شخصية قوية. أولا، قد تزودنا دراسة الرواية الأسطورية للمسّادا بمفتاح لفهم كيف تظهر أسطورة معيّنة في الواقع، لماذا تُخلق، من قام بذلك، ما هي الظروف التي تنشأ فيها، كيف يجري بثها بين الناس، كيف يجري تعطيل الشك الطبيعي لدى الناس في قصص خيالية كهذه، وكيف يتم الحفاظ على ديمومتها؟ . .الخ.

ثانيا، أثارت ردة الفعل الطبيعية التي تملكتني مشاعر الحيرة في نفسي. لماذا شعرت بهذا القدر من الغضب؟ فقد شعرت بهذا النوع من الغضب المرة تلو الأخرى - كما يظهر في الفصول التالية - كلما جابهت إسرائيليين آخرين بالرواية الحقيقية للمسّادا (أي رواية يوسيفوس فلافيوس). كان لهذا الغضب درسه الخفي الهام، فردة الفعل الغاضبة تشير بالطبع إلى الضرب على وتر حساس عند مجابهة اليهود الإسرائيليين بالتناقض بين الرواية الأسطورية للمسادا، والرواية الأصلية غير الأسطورية. كما أن مشاعر الغضب تزوّدنا بمؤشر جيد حول طبيعة الموقف الاجتماعي القوي من رمز معيّن. لهذا السبب، لا ننظر إلى العاطفة الخاصة في هذا السياق كقوة دفع وحسب، بل كمؤشر على طبيعة العلاقات الاجتماعية، أيضا.

كنتُ مهتما في السابق بالطريقة التي تصاغ بها منظومات المعتقدات المُحرّفة، والطريقة التي تشتغل بها (صيد الساحرات في أوروبا والعلماء والعلوم المُحرّفة، مثلا [١٩٨٥] سياسة التحريف [١٩٩٠] الاغتيالات السياسية ومبرراتها [١٩٩٣] الذعر الأخلاقي [غوود وبن يهودا ١٩٩٤]. علاوة على ذلك، وجدت نفسي بعد تبلور اهتماماتي المهنية منخرطا بشكل مضطرد في التواريخ الطبيعية، وبشكل مضطرد، أيضا، في المنظور النظري لبناء الأفكار. إن أسطورة المسادا تمثيل ممتاز لعملية من عمليات البناء الاجتماعي، لذلك بدا التنقيب فيها، من منظور التاريخ الطبيعي، كتوسيع طبيعي لعملي في هذا المجال.

وهكذا، بدأت رحلة مدهشة في الماضي، بدأت دراسة في « أركيولوجيا المعرفة » حسب تعبير فوكو. أما الوقت الطويل الذي استغرقه البحث فيرجع إلى عدة عوامل. فقد أوقفت البحث لفترة طويلة بعد مقابلة مؤلمة ومؤثرة جدا في عام ١٩٨٧ مع شماريا غوتمن، أحد الرجال الذين صاغوا الأسطورة.

وقد بيّن لي هذا البحث أن السجال الأساسي، الثقافي والفكري والسياسي، في إسرائيل لا يدور حول مستقبل البلد أو حاضره، بل حول تفسير وبناء ما يُرى كماض له، وما قد تتركه صياغات معينة من أثر على الحاضر والمستقبل. واكتشفت خلال البحث، أيضا، بضع حقائق مدهشة منها أن الاعتراض على تحويل المسادا إلى أسطورة جرى من قبل، وبكثير من الضجيج في بعض الأحيان، ولكن دون فائدة تذكر. كما لاحظت كيف جرى تحويل المسّادا من رمز لأيديولوجيا قومية مركزية إلى معلم من المعالم السياحية التي تستخدم الأسطورة لتحقيق منافع اقتصادية رخيصة. ومع ذلك، علينا أن نرى

في تحويل رمز المستادا إشارة واضحة إلى عملية تغيير رئيسية وقعت في المجتمع الإسرائيلي.

الأسطورة

استخدمت كلمة الأسطورة حتى الآن بطريقة غير محددة المعالم. لذلك، ينبغي توضيح بعض المسائل الأولية حول مفهوم الأسطورة. سأعود إلى المفهوم بطريقة أكثر عمقا في الفصل الثالث عشر، حيث أقوم بتحليل المعطيات المتجمعة في سياق البحث على خلفية مفهوم الأسطورة. علاوة على ذلك، ينبغي القول أن عبارة «أسطورة المستادا» شائعة جدا في الطريقة التي يتكلم بها عديد من الإسرائيليين عن المستادا.

الأساطير «كيانات» يفترض أن تكون مألوفة لدينا. ولكن، هل هي مألوفة فعلا؟ ما هي الميثولوجيا بالضبط؟ ما هي الأسطورة؟

بمعزل عن التعريفات الكثيرة والمتنوعة للأسطورة وعلم الأساطير، تشترك الأساطير في خاصية مشتركة، إذ يبدو أن استخدام كلمة أسطورة ينطوي على شئ ليس صادقا بدرجة كافية، على شئ تكون علاقته بالحقيقة أو الواقع الموضوعي إشكالية في أفضل الأحوال. لذلك، ثمة ما يوحي بوجود كذبة ما، وربما ينم استخدام الكلمة عن محاولة للتلاعب. في السيرة الأسطورية نوع من الانزياح عما تقبله الغالبية العظمى من الناس باعتباره «الحقيقة».

ومع ذلك، يخلق استخدام الأساطير واقعا جديدا: يخلق واقعا تلعب فيه الأسطورة دور المرشد الهادي للسلوك اليومي - تكون منارة لتحقيق الذات، إذا شئت. توجد الأساطير في كل الثقافات. وقد لعبت دورا حاسما في عمليات بناء أساسية عرفتها بعض الأمم، وكذلك في العوالم الرمزية القوية لثقافات مختلفة. ورغم انزياح الأساطير عن الواقع، ربما يفكر الناس في هذا الانزياح كمسألة إيجابية. لذلك، تعتبر دراسة دور الأساطير في العمليات الثقافية تحديا يستحق العناء بالنسبة للمشتغلين في علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا على حد سواء.

يوسيفوس فلافيوس والرواية الأسطورية للمسّادا

ما هي الرواية الأسطورية للمسّادا؟

علينا التنقيب بالتفصيل في الأسطورة والواقع في بقية هذا الكتاب، ولكن من الضروري أن نبيّن هنا، ولو على سبيل الإيجاز، جوهر التناقض بين الواقع والأسطورة لنتمكن من تحقيق معرفة أفضل لمعناه (أي التناقض). إن الأساس الوحيد لتحديد ما إذا كانت الرواية الأسطورية للمسّادا أسطورية فعلا يتمثل في مقارنة ما نعتقد بأننا نعرفه عن المسّادا مع مرجعها التاريخي الوحيد، أي ما كتبه يوسيفوس فلافيوس. فلن نعرف شيئا عن المسّادا دون الرجوع إلى هذا المرجع.

يوسيفوس فلافيوس

رغم أنني سأتعرّض ليوسيفوس بالتفصيل في الفصل الثاني، إلا أن ما يخبرنا به يمكن ايجازه على النحو التالي: تمرّد اليهود في زمن الهيكل اليهودي الثاني على الغزو الروماني لمملكة إسرائيل. وبما أن

أقلية من الناس بادرت إلى إعلان التمرّد، كان الفشل مصيرا حتميا لتمرد اليهود على الإمبراطورية الرومانية . وما عُرف في وقت لاحق باسم الثورة الكبرى كان في الواقع فشلا عسكريا وسياسيا ذريعا لليهود، أدى إلى كارثة وتسبب في تدمير الهيكل الثاني، وكانت المسّادا هي آخر بقايا ذلك التمرّد الفاشل .

عرف اليهود في زمن التمرّد العديد من الجماعات السياسية ـ الأيديولوجية، وعُرفت بينها جماعتان هما الزيلوت والسيكاري . كانت السمة المميزة لجماعة السيكاري استخدام أسلوب الاغتيال السياسي ضد الرومان واليهود على حد سواء . وقد طُرد هؤلاء خارج القدس على يد اليهود، وليس الرومان، قبل حصار الجيش الروماني للمدينة وتدميرها بوقت طويل .

هرب السيكاري إلى المسّادا . بهذا المعنى كانت الجماعة القاطنة في أعلى المسّادا طائفة من القتلة، ولم تكن طائفة من الزيلوت . وخلال مكوثهم في المسّادا هاجم السيكاري القرى القريبة (اليهودية) قتلوا سكانها، ونقلوا مؤنها إلى المسادا . كانوا مسؤولين عن مذبحة مروعة قيل أنها ضد نساء وأطفال أبرياء في عين جدي .

جرى تدمير القدس عام ٧٠ للميلاد، لكن حصار المسادا في عام ٧٣ للميلاد استغرق ما بين ثمانية وأربعة أشهر . وبالتالي لم تجر معارك لمدة ثلاث سنوات . ولم تجر في الواقع، كما يقول يوسيفوس فلافيوس معارك حول المسّادا، ما عدا فرض الحصار، واليوم السابق للانتحار الجماعي . وبالتالي، رغم الوصف التقليدي الصاخب لمعركة ضارية، لا توجد دلالة على وقوع معركة بين اليهود والرومان خلال الحصار القصير . وهناك في الواقع ما يدل على عدم رغبة السيكاري في محاربة الرومان . ومن الواضح أن السيكاري في المسّادا لم يكونوا مقتنعين بضرورة قتل أنفسهم، لذلك بّذلت جهود مكثفة لاقناعهم بضرورة قتل بعضهم البعض ـ وقتل غير المحاربين من الأطفال والنساء في المسّادا ـ بدلا من الوقوع في الأسر، علاوة على ذلك، لم يُقتل جميع السكاري وعددهم ٩٦٧ في المسّادا، بل بقي سبعة منهم على قيد الحياة .

ليس من الصعب ملاحظة أن الرواية الأصلية ليوسيفوس لا تنطوي على دلالة البطولة، ومن الواضح أن الرواية الأسطورية للمسّادا، وهي رواية بطولية، كانت نتيجة صياغة لاحقة . كانت ثمة ضرورة لخلق البطولة في أسطورة المسّادا . وهذا ما لا يجد السند لدى يوسيفوس .

الرواية الأسطورية للمسّادا

سيجري عرض المعنى والنطاق الكامل لهذه الأسطورة في القسم الثالث من هذا الكتاب، بعد فحص التفاصيل حسب تجلياتها المختلفة في القسم الثاني . تستهدف طريقة العرض هذه التوصل إلى فهم وتقييم أفضل للأسطورة . ورغم أن عرض الأسطورة في هذا الفصل يعتبر سابقا لأوانه، من غير المفيد مواصلة العرض دون نقاش الأسطورة ـ ولو بصورة مختصرة ـ حتى ندرك طبيعة ما نناقشه في الواقع .

يصف معظم الإسرائيليين المسّادا باعتبارها قلعة على جبل بعيد قرب البحر الميت . ويمكن أن يعلنوا بعد هذا الوصف أن جماعة صغيرة في هذا المكان، من المحاربين اليهود (أو المناضلين، أو

الزيلوت، وهذا شائع أكثر) حاربت حتى النفس الأخير في ظروف صعبة للغاية أمام جيش روماني يفوقها عددا وعدة. وعندما لم ير الزيلوت بصيص أمل، انتحروا بصورة جماعية تفاديا للوقوع في أسر الرومان.

وقد ملت بعد سماع هذه الرواية النمطية إلى طرح عدد من الأسئلة المحددة. ففي البداية استفسر ما إذا كانت تلك الجماعة من اليهود تتسم بسمة خاصة، وغالبا ما تكون الإجابة بالنفي. وبعدها يأتي السؤال عن عدد المنتحرين في أعلى المسّادا. وهنا تتفاوت الأرقام، لكن الاجابة النمطية تضع عدد المحاربين اليهود ما بين ٢٥٠ و٣٥٠ شخصا. أما السؤال الثالث فيتعلق بالظروف الخاصة بتلك العملية، وهنا تفيد معظم الردود أن تمردا يهودا ما وقع ضد الرومان، وأن المحاربين اليهود هربوا من القدس بعد سقوطها وحرقها على يد الرومان. وعند السؤال عن مزيد من التفاصيل المتصلة بطبيعة التمرّد أو تاريخه لا توجد في العادة إجابات.

وبالقدر نفسه، لا يعرف معظم المجيبين عن الأسئلة مدة الحصار الروماني للمسّادا، وقد يفترضون استمراره لفترة طويلة. زار معظم من طرحت عليهم تلك الأسئلة المسّادا، وهم لا يعرفون بشكل عام ما إذا كانت سمة خاصة تميّز المحاربين اليهود، من أين جاءوا (ربما يزعم بعضهم أن المحاربين كانوا من الناجين من حصار الرومان لقدس وتدميرها) كما لا يعرفون المدة الزمنية لحصار المسّادا، وكيف عاش محاربو المسّادا (من حيث الحصول على الطعام، مثلا) أو كيف جرى اتخاذ قرار الانتحار.

ومن الأوصاف النمطية المألوفة ما يلي:

الوصف الأوّل مستمد من شخص اقترن اسمه بالمسّادا بطريقة بالغة الخصوصية، هذا الشخص ييغال يادين. كان يادين في وقت ما أركيولوجيا مرموقا في الجامعة العبرية، وترأس بعثة تنقيب استمرت ١١ شهرا خلال موسمين للحفر في المسّادا، من أكتوبر ١٩٦٣ حتى مايو ١٩٦٤ ومن نوفمبر ١٩٦٤ حتى أبريل ١٩٦٥. وقد كتب يادين أحد أهم الكتب المؤثرة عن المسّادا (١٩٦٦) ونورد هنا ما يقوله عن قصة المسّادا (ص ١١-١٣):

صخرة المسّادا، على الحافة الشرقية لصحراء اليهودية، التي تهبط بانحدار شديد يزيد عن ١٣٠٠ قدم إلى الشاطىء الغربي للبحر الميت، مكان يمتاز بجمال متقشف ومهيب. وهي أيضا مكان احد أكثر الأحداث درامية في التاريخ اليهودي. كانت فلسطين في القرن الأول للميلاد تحت الاحتلال الروماني، الذي أطاح بمملكة المكابيين اليهودية في أواسط القرن السابق. قام السكان الراغبون في استعادة الحرية والسيادة بثورات متكررة لكنها كانت تقمع بسرعة. أما في العام ٦٦ بعد الميلاد، عندما اندلعت الثورة اليهودية لتتحوّل إلى حرب شاملة عمت أرجاء البلد لمدة أربع سنوات، فقد اضطر الرومان لتعزيز قواتهم بالفيلق تلو الآخر للقضاء على المتمردين. احتل القائد الروماني تيطوس في العام ٧٠ ميلادية القدس، فنهب المدينة ودمّر الهيكل، وطرد غالبية الناجين اليهود من البلد.

لكن إحدى القواعد العسكرية الأمامية تمكنت من الصمود حتى العام ٧٣ ميلادية - وتلك هي قلعة المسّادا. كان الكاهن الأكبر يوناثان أوّل من تولى تحصين هذا الموقع الدفاعي الطبيعي كما يقول مؤرخ القرن الأوّل يوسيفوس فلافيوس، وقد نشب خلاف بين الباحثين حول هويّة يوناثان المقصود

بالأمر. ولم ينشأ خلاف حول الرجل الذي حوّل قلعة المسّادا إلى ما أصبحت عليه من قوّة هائلة : الملك هيرود الأكبر.

بنى هيرود بين عامي ٣٦ و٣٠ قبل الميلاد سورا حول القمة، كما بنى أبراجا دفاعية، ومخازن، وخزّانات مياه ضخمة تمتلئ بمياه الأمطار، وثكنات، ومستودعات للأسلحة وقصورا. وتلك هي التحصينات والمباني التي ساعدت آخر جماعة من المحاربين اليهود في كفاحهم ضد الروُمان بعد قرابة خمسة وسبعين عاما من وفاة هيرود.

في بداية تمرّد العام ٦٦ للميلاد، تمكنت جماعة من الزيلوت اليهود من تدمير الحامية اليهودية في المسّادا، واعتصمت فيها طيلة الحرب. وقد انضم إليهم ـ بعد سقوط القدس ـ بعض الوطنيين الناجين من العاصمة اليهودية، الذين أفلتوا من الوقوع في الأسر، وشقوا طريقهم الطويل الصعب في صحراء اليهودية، لمواصلة المعركة من أجل الحريّة. اتخذوا من المسّادا قاعدة لعملياتهم الهجومية وشغلوا الرومان لمدة عامين.

لذلك، صمم فلافيوس سيلفا الحاكم الروماني في العام ٧٢ ميلادية سحق موقعهم المقاوم، فزحف إلى المسّادا بالفيلق العاشر تحت قيادته، إلى جانب قوات الاحتياط وآلاف من أسرى الحرب، الذين يحملون الماء والأخشاب والمؤن، على امتداد الهضبة القاحلة. أعد اليهود الذين يقودهم أليعاز بن يائير في أعلى القلعة أنفسهم للدفاع مستفيدين من التحصينات الطبيعية والاصطناعية، كما قننوا استهلاك الماء والمؤن في الخزانات والمستودعات.

أعد رجال سيلفا أنفسهم لحصار طويل، فأقاموا معسكرات قرب قاعدة الصخرة، شيّدوا متاريس حول القلعة، وبنوا في موقع صخري قرب المدخل الغربي للمسّادا هضبة من الطين المجبول والحجارة الضخمة. وضعوا على تلك الهضبة برجا من أبراج الحصار، وتحت غطاء من نيران رموها من البرج تمكنوا من نقل منجنيق إلى البرج ووجهوه ناحية جدار القلعة، وفي نهاية المطاف نجحوا في إحداث ثغرة في الجدار. كانت تلك بداية النهاية.

في تلك الليلة، درس أليعازر بن يائير من موقعة في قمة المسّادا الوضع المشؤوم، فقد أتت النيران على الجدار الدفاعي، وأصبح في مقدور الرومان القضاء عليهم في صبيحة اليوم التالي. لم يكن ثمة أمل بوصول نجدة، ولا بالفرار. وجد نفسه أمام خيارين لا ثالث لهما: إما الاستسلام أو الموت. وقرر أن « ميتة بطولية أفضل من حياة العار، وأن أفضل قرار يتمثل في ازدراء الحياة بعد فقدان الحرية، وكي لا يسقطوا أسرى في يد مهاجميهم، وضع المدافعون ـ ٦٩٠ من الرجال والنساء والأطفال ـ حدا لحياتهم على أيدي بعضهم البعض. وعندما بلغ الرومان القمة في الصباح التالي لم يجدوا سوى الصمت. هكذا يقول يوسيفوس في نهاية وصفه:

على هذا النحو وجدوا [الرومان] العدد الكبير من القتلى، ولم يفرحوا بذلك، رغم أن الموت حل بأعدائهم، ولم يكن في وسعهم سوى التعجب من شجاعتهم وتصميمهم، والاحتقار الأكيد للموت الذي أظهره العديد منهم، عندما قاموا بعمل من هذا النوع.

يقدم كتاب يادين ١٩٦٦ (بالعبرية والإنكليزية) صورة موّسعة أكثر للرواية الأسطورية للمسّادا.

وقد نُشر كتابان آخران حول الرواية الأسطورية للمسّادا بهذا القدر او ذاك من التفصيل باللغة الإنكليزية من جانب بيرلمان (١٩٦٧ للقارئ العادي) ويادين وغوتلب (١٩٦٩ للقرّاء الشباب).

علاوة على ذلك، إذا أراد القارئ الرجوع إلى مصادر أخرى متوفرة باللغة الإنكليزية مثل دائرة المعارف اليهودية (منشورات مسادا المجلد ١١ صفحة ١٠٧٨-١٠٩٢) أو موسوعة الصهيونية وإسرائيل (١٩٧١ منشورات مسادا صفحة ٨٠٩ - ٨١١) سيجد فيهما إعادة إنتاج طريفة لرواية المسّادا الأسطورية أيضا.

ثمة مثال أفضل حول الصيغة المؤثرة والكاملة لرواية المسّادا الأسطورية (وإن كان متاحا بدرجة أقل) في المقالة المخادعة التي نشرها لابيد عام ١٩٦٤ في أحد أعداد مجلة التراث اليهودي. ففي تلك المقالة يطلق لابيد على السيكاري، ضمن أمور أخرى، لقب « لوطنيين اليهود » ويقول للقرّاء « على مدار سنوات حاول الرومان اقتحام القلعة، وردوا على أعقابهم في كل مرّة » (ص ٢٩). إذا أطلقنا على ما كتبه لابيد تسمية الرواية الخيالية نثني عليه، لكن « فنتازيا الخيال الجامح » تبدو تسمية أفضل.

نشرت المجلة نفسها معالجة أطول للمسادا عام ١٩٦٧. عكست هذه المعالجة، أيضا، الرواية، الأسطورية للمسادا ولكن بطريقة أكثر ضعفا (هاركر ١٩٦٧)، وفيما أصبح نوعا من التقليد الشعائري أضاف أبرباخ (١٩٦٧) في العدد نفسه مقالة عن يوسيفوس فلافيوس.

نحصل على نموذج آخر في كتيّب صدر عام ١٩٨٥ بعنوان حقائق عن إسرائيل (باللغة الإنكليزية) نشرته دائرة الإعلام في وزارة الخارجية الإسرائيلية. تظهر الفقرة القصيرة التي تصف المسّادا في صفحة ٢٢ بعد صورة للمسادا مأخوذة من الجو في فصل بعنوان « جذور » وهذا الترتيب يعزز أهمية المسّادا. تقترب هذه الصيغة « الرسمية » كثيرا من الرواية الأسطورية للمسّادا، أكثر من « الوصف » الذي اختار يادين كلماته بعناية. والمثير في الاهتمام قيام هيئة رسمية في إسرائيل بذكر المسّادا كجزء من « حقائق عن إسرائيل »، وفيما يلي طريقة تلك الوثيقة الرسمية في وصف المسّادا (ص ٢٢):

مسّادا (٧٠ - ٧٣ ق.م)

رفض حوالي ألف من الرجال والنساء والأطفال اليهود، الذين نجوا بعد سقوط القدس، الاستسلام لروما، استولوا على قلعة الملك هيرود على جبل المسّادا الصخري الشديد الانحدار قرب البحر الميت، واستطاعوا الصمود لمدة ثلاث سنوات في مجابهة محاولات رومانية متكررة لإخراجهم منها، وعندما تمكن الرومان من اختراق القلعة في النهاية، اكتشفوا أن اليهود انتحروا بدلا من الاستسلام أمام العدو.

المثير في الأمثلة التوضيحية المذكورة كيفية صياغتها وعرضها للرواية الأسطورية - من خلال حرصها على تجاهل حقائق معيّنة، من بينها طبيعة أولئك « اليهود » في المسّادا. يشير يادين إليهم باعتبارهم من الزيلوت، وتشير وثيقة العام ١٩٨٥ إليهم بحيادية باعتبارهم من اليهود، بينما تختفي كلمة السيكاري، وتغيب مذبحة عين جدي، كما تغيب الطبيعة الارهابية للسيكاري.

تتمكن الروايتان، بدرجات متفاوتة من الخداع من إخفاء حقيقة أن السيكاري وصلوا إلى القلعة

قبل استكمال حصار القدس بوقت طويل، كما توحي الروايتان أن الموجودين في أعلى المسّادا كانوا آخر من تبقى من محاربي القدس. يتكرر هذا النموذج المرّة تلو الأخرى، وتوحي إلينا تلك المقاطع بكيفية خلق أسطورة المسّادا.

ولا يصعب علينا اكتشاف أن الرواية الأسطورية للمسّادا تمتاز بعدد كبير من التجليات الخاصة، لكن معظم المرويّات تميل إلى التقاطع حول رواية نمطية ومتعارف عليها هي ما أطلق عليه «الرواية الأسطورية للمسّادا». تتخذ تلك الرواية من حيث الجوهر الشكل التالي: ينتمي قادة الثورة الكبرى إلى جماعة من اليهود يّشار إليها باسم زيلوت. الجيش الإمبراطوري الروماني أخمد الثورة، احتل القدس ودمرها كما دمر الهيكل الثاني.

بعد حصار المدينة وتدميرها، هرب الباقون على قيد الحياة من الزيلوت إلى قلعة المسّادا، وهي موقع حصين في أعلى جبل قرب البحر الميت. وصل الرومان إلى المسّادا، أيضا. طوّقوا القلعة وحاصروها. وقد أدرك العدد القليل من الزيلوت في القلعة، بعد ثلاث سنوات من القتال البطولي ضد الجيش الروماني الضخم، أن لا بارقة أمل تلوح في الأفق، كان أمام خيارين: إما الموت على يد الرومان، أو التحوّل إلى عبيد. لذلك، قرروا قتل انفسهم والموت ميتة بطولية بدلا من التحوّل إلى عبيد. وعندما دخل الرومان القلعة لم يجدوا سوى الصمت والجثث.

أصبحت المسّادا رمزا بطوليا ل «الوقفة الأخيرة»، كما قال رئيس هيئة الأركان والسياسي الإسرائيلي المعروف موشي دايان:

يمكننا أن نشير اليوم إلى حقيقة واحدة فقط، أصبحت المسّادا في نظر الشعب اليهودي رمزا للبطولة والحرية، أصبحت رمزا يقول لهم: قاتلوا حتى الموت ولا تستسلموا، اختاروا الموت بدلا من العبودية وفقدان الحريّة.

لقد لعبت الرواية الأسطورية للمسّادا دورا حاسما في بلورة الهوية الفردية والجمعية الجديدة لأجيال من اليهود الإسرائيليين بين مطلع الأربعينات وأواخر الستينات. من الواضح أن الرواية الأسطورية للمسّادا المنتشرة على نطاق واسع تنطوي على بعض الحقيقة، لكن معلومات معظم الأشخاص الذين سألتهم عن المسّادا تختلف عن معلومات يوسيفوس.

لا شك أن الرواية الشعبية للمسّادا تشكل أسطورة أو معتقدا محرّفا. فهي رواية تعالج سلسلة أحداث طويلة ومعقدة، وغير واضحة المعالم من ناحية تاريخية، لتعمل على اختزالها في صيغة مباشرة، بطولية، وبسيطة تتسم بعدد قليل من الأفكار الواضحة. تركّز هذه الرواية البطولية على فكرة أن جماعة صغيرة من الأبطال الناجين من معركة القدس اختاروا مواصلة القتال ضد الرومان حتى النفس الأخير (الانتحار الجماعي) بدلا من الاستسلام.

لكن الرواية الأسطورية للمسّادا تختلف تمام الاختلاف عن الرواية الحقيقية الوحيدة التي نملكها - أي رواية يوسيفوس فلافيوس. فقد جرى خلق الأسطورة بواسطة عمليات حذف دؤوبة لحقائق أساسية، وإضافة وتزييف حقائق لم تكن قائمة في رواية يوسيفوس. لذلك، سيشكل توثيق وتحليل عمليات الحذف القسم الأكبر من هذا الكتاب.

تفسيرات جديدة قدمتها العلوم الاجتماعية

جرت محاولات قليلة لبلورة تفسيرات بشأن الرواية الأسطورية للمسّادا استنادا إلى مناهج العلوم الاجتماعية. ولكن، على عكس الحجم الضخم للأدبيات المعنية بالمسّادا في حقول أخرى، فإن عدد التفسيرات التي تعتمد خطابا قريبا من الخطاب المستخدم في العلوم الاجتماعية ليس كبيرا.

كان برنارد لويس أحد أوائل الباحثين الذين اتخذوا موقفا صارما من رواية المسّادا (١٩٧٥). لا شك أن لويس ينتمي إلى المنظور الاستدلالي الاجتماعي في تفسير الذاكرة الجمعية، فهو يؤكد أن الرواية الحديثة للمسّادا تشكل إحدى الحالات في ما يدعوه « التاريخ المختلق ».

وقد قدّمت لنا شارغل (١٩٧٩) ما يمكن اعتباره أوّل محاولة تفصيلية لفهم الرواية الأسطورية للمسّادا في خطاب العلوم الاجتماعية. تعلن شارغل أن الرواية الأسطورية للمسّادا أسطورة سياسية تقوم على حدث تاريخي محدد، ثم تستخدم التحليل الوظيفي - حسب كتابات دوركهايم ومالينوفسكي - للقول أن أسطورة المسّادا لعبت دورا حاسما في المجتمع الإسرائيلي، كوسيلة لتحقيق الشرعية الاجتماعية والدمج في المقام الأوّل.

ويبدو أن تفسير شارغل قد صمد، من حيث الجوهر، أمام اختبار الزمن. فحقيقة أن الرواية الأسطورية للمسّادا قد استُخدمت لخلق التماسك والدمج الاجتماعيين، أو من أجل دفع الناس « لعمل أشياء بصورة جمعية » - حسب تعبير بيكر (١٩٨٦) - تبدو أشد وضوحا اليوم أكثر من أي وقت مضى.

قارنت أطروحة ياعيل زربافل (١٩٨٠) بين روايتين إسرائيليتين عن البطولة، المسّادا وتل حي. ورغم أنها لا تتقيد بخطاب علم الاجتماع تماما، إلا أنها أنجزت عملا يثير الاعجاب إلى حد كبير. فهي تشمل تحليلا مقارنا لأساطير البطولة في المجتمع اليهودي الإسرائيلي: كيف نشأت، كيف تم التعاطي معها، وما تنطوي عليه من معنى، وذلك من منظور الدراسات الفولكلورية.

يطرح برونر وغورفين (١٩٨٤) أطروحة تشبه ما طرحته شارغل، إذ يقولان أن أسطورة المسّادا أسهمت في تشجيع الاندماج، مثّلت غلافا خارجيا للأيديولوجيا، كما اسهمت في خلق الانضباط الاجتماعي. ومع ذلك، ينصب اهتمامهما على نظرية السرد الحواري، وعلى هذا الأساس يُطبقّان المنظور المقارن للتساؤل حول صدقية يوسيفوس فلافيوس (صفحات ٦٤ - ٦٥).

يدرس كل من شوارتز، وزيربافل، وبارنيت (١٩٨٦) كيف تم إحياء المسّادا بعد سنوات من « النسيان »، ويفعلون ذلك من منظور الذاكرة الجمعية. تولي الدراسة في هذا السياق أهمية فائقة لقصيدة لمدان (تشبه إلى حد كبير من حيث الجوهر فكرة لويس ١٩٧٥).

أما دان بيتان، خريّج الجامعة العبرية، فقد انكب لسنوات على دراسة مختلف أساطير البطولة، بما فيها المسّادا، التي تمت بلورتها في اليبشوف (المجتمع اليهودي في فلسطين) وفي المجتمع اليهودي الإسرائيلي، في الأغلب على يد الحركة الصهيونية العلمانية. يضع بيتان بحث الصهيونية عن رموز البطولة في إطار الهوية اليهودية غير الدينية الجديدة في اليبشوف وإسرائيل - في إطار « العقلية الصهيونية » حسب تعبيره.

يواصل باين (١٩٩١ - ١٩٩٤) الذي يقف بين الدراسات التاريخية، ودراسات الذاكرة ومنظور الذاكرة الجمعية، الفكرة التي بدأت مع برونر وغورفن (١٩٨٤) فيقترح وجود مسّادتين: مسّادة العام ٧٣ بعد الميلاد، ومسّادة القرن العشرين. ويقول أن الروايتين على قدر كبير من الاختلاف.

وقد حاجج المؤرخ الفرنسي بيير فيدال - ناكيه - بقدر كبير من الاقناع - أن الرواية الأسطورية للمسّادا، كما « يعرفها » الإسرائيليون وغيرهم ليست سوى مجرّد أسطورة وتلفيق (١٩٨٣, ١٩٩١). بهذا المعنى، يشترك ناكيه في الرأي مع لويس (١٩٧٥) ومن الواضح أنه ينتمي إلى مدرسة المنظور الاجتماعي الاستدلالي للذاكرة الجمعية. من ناحية أخرى، يشكك ناكيه في صدقية الأقوال المنسوبة إلى اليعازر بن يائير، ويشير إلى وجود احتمال قوي بتلفيق تلك الأقوال، أيضا.

أخيرا، يركز كتاب أنيتا شابيرا الصادر عام ١٩٩٢ على ما دار من سجالات في أوساط الصهيونية العلمانية حول البحث عن شرعية لتسويغ استخدام العنف. تناقش شابيرا في هذا الكتاب المدهش المسّادا في قسمين مطوّلين. توجز في احدهما التعامل مع المسّادا في أوساط بعض الحركات الشبابية (الصفحات ٤٢٦ - ٤٣٣) هذا الوصف جزء من قسم أطول حول ما تدعوه « المسّادا كأسطورة بطولية » (الصفحات ٤٢١ - ٤٣٣) ومن الفرضيات الأساسية التي تطرحها شابيرا القول أن استعانة الصهيونية العلمانية بقصة المسّادا وتوظيفها كان المقصود منه إضفاء الشرعية على استخدام العنف.

المنهج - إنتقاء الأسطورة

يمكن للإنسان عند معالجة سوسيولوجيا الأساطير إما التركيز على عدد منها، ربما استنادا إلى تلك العبارة السحرية (والأسطورية أيضا) أي « الدراسة المقارنة للثقافات » أو الحفر في أعماق أسطورة بعينها في ثقافة محددة. يبدو الأسلوب الثاني أكثر قوة. علاوة على ذلك، ربما كان من الأجدى التركيز على أسطورة مركزية بدلا من الاهتمام بأسطورة محدودة الانتشار. ففي هذه الحالة يزداد فهمنا لكيفية خلق الأساطير، وكذلك دورها الاجتماعي.

تركز هذه الدراسة في الواقع على أسطورة مركزية في ثقافة محددة: الثقافة اليهودية التي تطورت حتى عام ١٩٤٨ في فلسطين، وتواصلت في دولة إسرائيل بعد ١٩٤٨. لا تقتصر الرواية الأسطورية للمسّادا على إسرائيل، فقد شاعت في أوساط الفئات العليا المتعلمة من الطبقة الوسطى في العالم الغربي (وغيره أيضا).

توثيق الأسطورة

كيف نعرف ما يكوّن الرواية الأسطورية للمسّادا ؟

يحتاج الإنسان في هذا السياق إلى طرح سؤالين على الأقل. الأول « ما هي القصة التي يعرفها معظم الإسرائيليين عن المسّادا ؟ » والسؤال الثاني « كيف نتحقق من معرفة ما يعرفونه ؟ ». إن الإجابة عن هذين السؤالين ليست بالأمر السهل.

أقصر الطرق للعثور على إجابات هي سؤال الإسرائيليين عما يعرفونه، وعن كيفية توصلهم إلى تلك المعرفة. يحتاج الإنسان، حسب الطريقة المنهجية السائدة، إلى أخذ عينة تمثيلية من السكان

وطرح أسئلة عليها. تثير هذه الطريقة نوعا من الارتياب لكونها تشبه « المسح » فمعظم البيروقراطية الإسرائيلية التي تحتل مواقع متنفذة في مختلف المؤسسات البحثية (الذين أعرفهم على الأقل) لا توافق على ما ترى فيه نوعا من « المسح ».

ورغم ذلك، ثمة مشكلة أكثر جدية، فحتى مع وجود موافقة على مسح من هذا النوع، فإن المسح يعطينا معلومات تقتصر صلاحيتها على الفترة التي أجري فيها فقط. ولو حاولنا تجاوز هذه المشكلة باستخدام طرق تعطينا معلومات أكثر ديمومة سنحصل على معلومات إشكالية، أيضا. من ناحية أخرى، لا يمكن تطبيق المسح، من ناحية عملية، على جزء كبير وهام من السكان (أو عينات تمثيلية عنهم) الذين عاشوا في العشرينات والثلاثينات والأربعينات. لذلك، أهملت في فترة مبكرة من البحث فكرة استخدام « المسح ».

ورغم ذلك، لا يخبو حب الاستطلاع بسرعة. فرغم معرفتي بالمصاعب والمحدودية، لم أتوقف عن طرح أسئلة على الناس. حاولت استغلال كل فرصة في لقاءات مع أعداد كبيرة من الناس لسؤالهم عما يعرفونه عن المسّادا، وكيف توصلوا إلى تلك المعرفة. وقد كنت وافر الحظ (في هذا الجانب على الأقل) لأنني قمت بتدريس مساقات « مقدمة لعليم الاجتماع » في قسم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في الجامعة العبرية لمدة أربع سنوات، كما قمت بتدريس سوسيولوجيا الانحراف وسوء استخدام المخدرات لبعض الصفوف الكبيرة.

حضر المساقات الثلاثة مجتمعة حولي ٥٥٠ طالبا في العام، وقد سألت الطلاب، على مدار أربعة أعوام، عما يعرفونه عن المسّادا. كانت « معرفتهم » مختلفة تمام الاختلاف عن « معرفتي ». شرعت، أيضا، في الاستفادة من اللقاءات الاجتماعية مع الأصدقاء لطرح الأسئلة نفسها. وقد حدث في بعض الأحيان أنني قمت بطرح تلك الأسئلة على أصدقاء في الولايات المتحدة وكندا، خلال زيارات للبلدين. لذلك، وجدت نفسي في السنوات الأربع أو الخمس الماضية قد سألت آلاف الأشخاص عن المسّادا - شباب وكهول، متعلمون تعليما جيدا وغير متعلمين، في إسرائيل والخارج - أصبحت في نظر الكثيرين « السيد مسّادا »، لكن الخلاصة التي خرجت بها كانت واضحة: القصة التي يعرفونها قصة نمطية تماما، وربما حاول القارئ ممارسة هذا التمرين بنفسه.

ومع ذلك، رغم ما ثيره من اهتمام وسحر (وما تسفر عنه من نتائج مفيدة وصحيحة) فإن طريقة طرح أسئلة على عينات تمثيلية تتسم بالمحدودية الشديدة. فهي طريقة انطباعية، تعتمد على الحكاية، وعلى عينات غير تمثيلية، وتتسم بالتحيّز. ولكنها كانت مفيدة باعتبارها نقطة البداية، وكمصدر لمعلومات محدودة. مهما يكن الأمر، إن الضعف الذي تعاني منه هذه الطريقة قد يدفع أقل المهتمين بالمنهجية إلى الجنون. ومن حسن الحظ أن ثمة طريقة أخرى مشتقة، من المنهج الاستدلالي المعتمد على القرائن، لمعالجة هذه المشكلة، ورغم أنها لا تخلو من المشاكل، إلا أنها أفضل من الطريقة السابقة.

يكمن مفتاح الطريقة البديلة في النظر إلى الرواية الأسطورية للمسّادا كتحريف لرواية يوسيفوس أولا، وفي السؤال الذي يفضل طرحه في الوقت نفسه عما يعرفه الإسرائيليون عن المسّادا وكيف

حصلوا على تلك المعرفة ثانيا. فهذه الأسئلة تتصل بكيفية تطوّر ما يبدو لنا كأسطورة.

إن العثور على طريقة مناسبة للإجابة عن تلك الأسئلة مسألة أسهل. فهي تتمثل، قبل كل شئ، في التساؤل كيف حصل الإسرائيليون وغيرهم - وأنا من بينهم - على « معرفتهم » عن المسّادا. المسّادا وتاريخ الثورة اليهودية الكبرى جزء من نصوص كتب التاريخ في المدارس الثانوية الإسرائيلية، كما يقوم الجيش الإسرائيلي بتنظيم زيارات للجنود إلى المسّادا، وتقوم المنظمات الشبابية بتنظيم زيارات الشباب إلى المسّادا، أيضا. علاوة على ذلك، استُخدمت المسّادا بصورة متكررة في أجهزة الإعلام، خلال فترات مختلفة، كرمز قومي من رموز البطولة، وكرمز « للقتال حتى النفس الأخير ».

إذا فهمنا هذا الأمر تصبح الخطوة التالية واضحة للعيان، فهي تشمل حصر هيئات وقنوات الاختلاط الاجتماعي في إسرائيل، وفحص طريقة عرضها للمسّادا. من المفيد بدء البحث مع فترة زمنية صاحبت ما جرى اعتباره بعثا للحياة اليهودية الجديدة في البلاد. بدأت تلك الفترة في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر، واستمرت إلى عهد ما يدعوه المؤرخون الموجة الأولى للهجرة اليهودية إلى فلسطين (١٨٨٢-١٩٠٣). تمنحنا هذه الطريقة فترة زمنية طويلة في الواقع، وكذلك الأمل بتقديم إجابة عن سؤال: ماذا وكيف.

هكذا، لا تكمن الطريقة المناسبة في هذه الحالة في القيام بعملية مسح، بل في إلقاء نظرة تاريخية على طريقة بناء الرواية الأسطورية للمسّادا بالمعنى الاجتماعي، كيف جرت صياغتها، متى، وأين.

وقد وضعت، لتوثيق الأسطورة بالمعنى التاريخي، خارطة لمختلف أشكال الاختلاط الاجتماعي ذات الصلة بالمسّادا. فسّرت الاختلاط بالمعنى الواسع للكلمة لتشمل الأشكال المحتملة لتبادل المعلومات. وانتهيت إلى فحص معمّق لعدد من الجوانب. تتجلى هذه الاستراتيجية في القسم الثاني من الكتاب، عند التعاطي مع زمن وكيفية خلق الأسطورة على يد شماريا غوتمن (ثمة وصف لتنقيبات ييغال يادين في المسّادا في الفصل الثالث). وعالجت، بعد هذا الأمر، طريقة تقديم المسّادا في الحركات الشبابية، في المنظمات السريّة قبل قيام الدولة، في الجيش الإسرائيلي، في الكتب المدرسية، وفي وسائل الإعلام والسياحة.

فحصت، على سبيل المثال، النصوص المدرسية منذ مطلع القرن حتى عام ١٩٩١، وقت نهاية البحث. وتمكنت بهذه الطريقة من تكوين صورة للأسطورة، دقيقة وذات قدر كبير جدا من المصداقية. حللت النصوص (الكتب المدرسية أو التغطية المطبوعة في وسائل الإعلام عن المسّادا) بقدر ما تيسر الحصول عليها، وفي حالة ندرة النصوص، أو غموضها (كما هو الشأن في الفن، وفي الجيش الإسرائيلي) أجريت مقابلات. وقد جرى استخدام الطريقتين معا أكثر من مرّة (عند التركيز على الحركات الشبابية، مثلا). كذلك، لم يكن إجراء المقابلات صعبا، ولم يرفض أحد من المعنيين.

أصبح لدينا، بهذه الطريقة، نظرة حقيقية عميقة حول طريقة عرض المسّادا على مدار نصف قرن من الزمن، وجرى البحث بقدر كبير من الدقة والحرص على التفاصيل، كما سنرى لاحقا، إلى جانب المقارنة الدائمة بين الأسطورة والرواية الأصلية ليوسيفوس.

وبما أن اللعب بالكلمات، والتعبيرات اللغوية، وكذلك تعاقب الأحداث، كانت عناصر أساسية

في بناء الأسطورة، حرصت على استخدام أكبر قدر ممكن من المقتطفات، للحفاظ على التجربة المباشرة، والمذاق المدهش للأسطورة، والبيئة التي نبتت فيها (في الفصل السابع بشكل خاص). ومن سوء الحظ أن معظم تلك التعبيرات باللغة العبرية، وآمل أن تحافظ ترجمتي لها على المذاق الأصلي.

استخدمت طريقة أخرى هي السفر إلى المسّادا، والانضمام إلى جماعات سياحية مختلفة، والإصغاء إلى شرح المرشد السياحي، وطريقته في تفسير المسّادا للسائحين في المكان. وكان من عادتي استئذان المرشد السياحي للوقوف جانبا والاستماع لما يقول، ولم يُرفض لي طلب في هذا الشأن. كما حاولت التحدث مع المرشدين السياحيين، وكانت طريقتهم في تقديم الرواية الأسطورية للمسّادا لمستمعيهم مثيرة للدهشة، والأكثر إثارة للفتنة فيها فك لغز الانتحار.

النتائج

كانت نتيجة استخدام الطرق المنهجية السابقة مزدوجة. أولا، حصلنا على إجابة شديدة الوضوح عن ماهية الرواية الأسطورية عن المسّادا (وكيف انحرفت عن رواية يوسيفوس الأصلية). ثانيا، توفرت لدينا إجابة شديدة الوضوح عن كيفية اختلاق الرواية الأسطورية، بالحد الأقصى من التفاصيل. ولم يتم التوصل إلى هاتين النتيجتين، بقدر ما أعلم، في أبحاث أخرى تتعلق بموضوعات مشابهة. وبالتالي، عندما انتهى جمع المعطيات، جرى حل اللغز المذكور في البداية.

مفهمة الإطار التحليلي

يتطلب حل لغز الرواية الأسطورية للمسّادا إطارا تحليليا سليما. ورغم أن المناقشة التحليلية المعمقة توجد في القسم الثالث من الكتاب، ينبغي أن نضع، هنا، الأساس المفهومي للتوجه النظري، ليتسنى فهم وتفسير ما تبقى من الكتاب استنادا إلى هذه الصياغة المفهومية.

ينقسم هذا الإطار النظري إلى فئتين عريضتين. الأولى هي المفاهيم النظرية العامة التي صدر عنها هذا الكتاب. تعتمد هذه الفئة على المنهج الاستدلالي المبني على القرائن، ومنظور التاريخ الطبيعي. والفئة الثانية تنقسم إلى سؤالين. أولهما، لماذا وكيف نفسّر اختلاق الرواية الأسطورية للمسّادا ؟ ستعتمد الإجابة، في المقام الأوّل، على مفاهيم جرت بلورتها في دراسات الذاكرة الجمعية. وثانيهما، كيف اختلقت الرواية الأسطورية للمسّادا، بالضبط ؟ ستعتمد الإجابة، هنا، على النموذج الذي وضعه آلبورت وبوتسمان (١٩٤٥, ١٩٤٧) حول التهيئة، والشحذ، والدمج.

تأطير نظري عام

وقع في السنوات الأخيرة تمييز نظري في سياق مجالات مختلفة للبحث السوسيولوجي -بما فيها علم اجتماع المشاكل الاجتماعية، والانحراف- بين ما يدعى بالنظرة « الموضوعية » و « الاستدلالية ». النظرة الموضوعية مشتقة من المقاربة الوضعية، وهي في الواقع قريبة من المذهب العملي. فهي تفترض أن « الانحراف » (وبصورة أعم « القضايا والمشاكل الاجتماعية ») تشكل واقعا « موضوعيا

ويصلح للقياس، خاصة بحكم تكوّنها من شروط موضوعية وأذى [يلحق بالغير] بينما تفترض النظرة « الاستدلالية » (يُشار إليها أيضا «بالذاتية » أو « النسبية » أن الانحراف لا يمثل سمات ما يدعى بالواقع الاجتماعي، وأنه نتيجة لعملية تصنيف اجتماعية مشتركة لما يراه بعض الأعضاء المنخرطين في ثقافة ما كمسألة إشكالية، مؤذية، أو تشكل خطرا على الآخرين.

لذلك، فإن ما يُصنف أو لا يُصنف كواقع (الانحراف أو المشاكل والقضايا الاجتماعية في هذه الحالة) ليس نتيجة لظروف موضوعية. وكما يقول غودي: « بالنسبة لمعتنق النظرة الذاتية، لا يحتاج ظرف معين حتى ليكون حاضرا بالمعنى الموضوعي لتجري تسميته مشكلة إجتماعية ».

تصل هذه القضايا الخلافية إلى ما هو أبعد من هذا السجال بطبيعة الحال. والمسألة، هنا، هي حول ما نراه فعلا كسمة للواقع. أي هل يوجد الواقع الحقيقي والموضوعي « هناك » (على طريقة كهف أفلاطون الشهير) أم أن ما نراه ليس سوى صور للواقع، وبالتالي نتعامل مع تلك الصور المراوغة المتغيرة ؟

تتسم هذه المشكلة بالحدة عمليا لدى المدرسة الاستدلالية. وكما سنرى لاحقا فإن المدرسة الاستدلالية تطرح حلا لهذه المشكلة.

يشير بيست (١٩٨٩) وغودي (١٩٨٩) إلى وجود نوعين من المنظور الاستدلالي. أولا، ثمة استدلالية صارمة. وثانيا، ثمة استدلالية تقوم على القرائن، وكما يلاحظ غودي (١٩٨٩, ٣٢٨-٣٢٩) يجادل أصحاب المنظور الأوّل أن تقييم المختص أو العالم للانحراف لا يشكل بهذا المعنى سوى نشاط « لطرح فرضية ما » ضمن أنشطة أخرى مشابهة، كما أن المواقف العلمية هي أيضا صياغات اجتماعية، شأنها شأن المواقف الاجتماعية الأخرى، ويمكن بحثها على هذا الأساس.

ويجادل أصحاب المنظور الثاني بالقول: رغم أن الانحراف والمشاكل الاجتماعية نتائج لأنشطة « طرح الفرضيات » فإن ما يدعى بالبعد « الموضوعي » يقبل التحديد والتقييم من جانب المختص على أساس بعض الدلائل العلمية. وغالبا ما ينحو علماء الاجتماع العاملون ضمن هذا المنظور النظري إلى إظهار التعارض بين الصيغتين « الموضوعية » و « الاستدلالية » للواقع. وتقدم الاستدلالية القائمة على القرائن حلا لهذه المشكلة من خلال التركيز على طبيعة الواقع، فهي تعيّن محددات الواقع لتمنح الباحث بهذه الطريقة ركيزة تحليلية قوية.

النظرة المعتمدة في هذا الكتاب هي الطريقة الاستدلالية القائمة على القرائن. وبالتالي، سأستخدم رواية يوسيفوس - مثلما جرى تناول مسببات الذعر الاجتماعي من قبل (على سبيل المثال، بن يهودا ١٩٨٦، وغودي ١٩٨٩، وغودي وبن يهودا ١٩٩٤) باعتبارها الرواية «الموضوعية ». وفي ما يتصل بهذا الغرض، فإن صدقية ونزاهة يوسيفوس فلافيوس مسألة جانبية. فهو نقطة الانطلاق التي اعتمدها، والرواية التي أقيس عليها الرواية الأسطورية للمسّادا. لا شك أن الرواية الأسطورية للمسّادا تبدو بعد المقارنة نوعا من التحريف الكبير لرواية يوسيفوس. فهي تقوم على حذف حقائق أساسية، وعلى تزييف حقائق أخرى. لذلك، سنفحص بالتفصيل كيف وأين ومتى أجريت عملية التحريف. وهذه الاستراتيجية مستمدة بالكامل من الطريقة الاستدلالية القائمة على القرائن.

والواقع أن بنية هذا الكتاب تقوم على وتعكس الطريقة الاستدلالية القائمة على القرائن. يطرح الفصل الأوّل الحقائق، ويفصّل الفصل الثاني الصياغة الاجتماعية للحقائق، أما القسم الثالث فيكون مناقشة للتعارض بينهما. كما أوّجه عناية منهجية وتحليلية إلى ما أصبح يعرف « بالتاريخ الطبيعي ». تشبه هذه المقاربة ما أسماه دافيد ماتسا « الموقف التقييمي » (١٩٦٩)، حيث يتطلب هذا الموقف حساسية خاصة من جانب الباحث، أي الحرص على السياق الطبيعي وتسلسل الأحداث كما جرت، وكذلك على القيم والمواقف المختلفة للأطراف الفاعلة، بما فيها أصحاب المقاولات الأخلاقية.

لسنا في حاجة للموافقة على ما نرى، لكننا نحتاج لإعادة خلق (أو بناء) العالم الاجتماعي بالطريقة التي عاشته بها مختلف الأطراف، حسب التسلسل الطبيعي للأحداث. ورغم أن هذا المنهج الاستدلالي القائم على القرائن يحد من استخدام عنصر « التقييم » إلا أنه لا يحول دون استخدامه. يعني « التاريخ الطبيعي » من ناحية أخرى أن علينا دراسة الظاهرة الاجتماعية منذ ظهورها حتى وصولها إلى مرحلة الذروة، وصولا إلى مرحلة الأفول. ومن الواضح أننا نستطيع القيام بهذا العمل طالما كان تسلسل أحداث الظاهرة الاجتماعية منسجما مع هذا الترتيب. فالتركيز على التسلسل يتسجم تمام الانسجام مع المنهج الاستدلالي القائم على القرائن.

وبما أن الرواية الأسطورية للمسّادا لا تعتمد على نص وحسب، بل وعلى زيارة المكان، يجب علينا دراسة هذا الجانب، أيضا: مَن زار المسّادا، متى، وكيف.

دور الذاكرة الجمعية

لا شك أن الإطار النظري المناسب، الذي تم الاعتماد عليه في صياغة مفاهيم هذه الدراسة، يوجد ضمن الاهتمامات النظرية المركزية لأبحاث الذاكرة الجمعية. وقد جرى تطوير طريقتين في هذا الصدد. تنطلق إحداهما من المنهج الاستدلالي الاجتماعي، وتفيد أن الماضي هو ما جرت صياغته اجتماعيا في الحاضر، بما ينسجم مع حاجات ومتطلبات الحاضر نفسه. الذاكرة الجمعية، حسب هذه الطريقة، اختراع من اختراعات الحاضر، فثمة حالة انقطاع واضحة وقوية بين الماضي والحاضر. تتحدى هذه الطريقة القول بوجود الماضي « الموضوعي ». أما الطريقة الثانية ففي حالة تعارض مع الأولى، إذ تنص على وجود استمرارية بين الماضي والحاضر، وتفيد أن الماضي يسهم في تشكيل فهمنا للحاضر. لذلك، تقول هذه الطريقة بوجود الماضي « الموضوعي ».

جابهت الطريقتان بعضهما خلال فترة طويلة، مع ميل الكفة لصالح الأولى. استعرض باري شوارتز في كتابه عام ١٩٩١ هاتين الطريقتين مشيرا إلى إمكانية التعامل معهما « كحالتين خاصتين لعملية تعميم أوسع تحيل التغير والاستمرارية في مفهوم الماضي إلى تجارب إنسانية مباشرة » (ص ٢٣٤). وعلى هذا الأساس، إدعى عدم وجود تعارض بينهما، إذ يستطيع الإنسان دمجهما في عملية تفسير متماسكة تركّز على عنصري القطيعة والاستمرارية. كان ضمن أهدافي في هذه الدراسة فحص فرضية شوارتز بصورة مباشرة، صريحة، وتفصيلية. وقد تمت البرهنة على الفرضية بصورة كاملة، كما سنرى في الفصل ١٣. لذلك، يسهم هذا البحث في حل مسألة نظرية أساسية في حقل الذاكرة

الجمعية بالبرهنة على صواب فرضية شوارتز.

مارست الرواية الأسطورية للمسّادا التأثير على ملايين الإسرائيليين، بما فيهم شخصيات معروفة في النخبتين العسكرية والسياسية، حيث أسهمت في بلورة الهوية على الصعيد الفردي والقومي. علاوة على ذلك، ساعدت الرواية على بلورة صلة روحية قوية مع يهود اعتبرهم الإسرائيليون محاربين شجعان قبل ألفي عام تقريبا، وهذا بدوره منحهم الإحساس بالاستمرارية مع الماضي البعيد، ومع الأعمال السامية للبطولة. منحتهم المسّادا نموذجا قويا ومهيبا للتماهي معه، كما أن التماهي مع المسّادا يؤكد إدعاء اليهود بالشرعية في هذه الأرض، ردا على أقوال بعض المتشددين الفلسطينيين والإسلاميين أن اليهود زرع أجنبي لا ينتمي إلى الشرق الأوسط.

لذلك، لا يقتصر الأمر على بطولة في مجابهة تصفية محتملة، أو عبودية مذلة، لكنها حادثة تاريخية هامة تضع اليهود في الشرق الأوسط منذ ألفي عام تقريبا، في دور المحاربين الأشداء الشجعان دفاعا عن وطنهم. وقد كانت هذه العملية لبناء الهوية في الأربعينات، كما سنرى لاحقا، ذات أهمية حاسمة، وواصلت أهميتها حتى أواخر الستينات، ثم دخلت في طور الانحدار.

التعهدات الأخلاقية والهوّية

يساعدنا منظور الهوّية الجمعية على فهم كيفية تبلور الرواية الأسطورية للمسّادا وعملية قبولها. علاوة على استخدامنا لهذا المنظور والعمل على إغنائه، سنعمل على استكماله بمناقشة تحليلية لجانبين: أحدهما المشروع الأخلاقي المستخدم كأساس لخلق الرواية الأسطورية للمسّادا، والثاني تبلور هوّيات شخصية وقومية محددة نتيجة للقبول بدلالات الرواية الأسطورية للمسّادا.

التصوّر المنهجي

كُرّس معظم البحث، كما أسلفت القول، للمقارنة بين الأشكال المختلفة لتقديم المسّادا، وبين ما أخبرنا به يوسيفوس فلافيوس. من الطرق السهلة للقياس القيام بعملية مضاهاة حرفية لبعض النقاط الأساسية، ومقارنة الصيغ المتوفرة مع الصيغة الأصلية. ويمكن بهذه المقارنة معرفة مدى التزام النسخة المتداولة بالأصل. لكن المسألة البحثية، هنا، هي التساؤل حول الإطار النظري الواجب استخدامه لتفسير كيفية اختلاق الرواية الأسطورية للمسّادا ـ السؤال ليس لماذا اختلقت، بل كيف.

حاولت دراسات قليلة في حقل العلوم الاجتماعية الإجابة عن أسئلة مشابهة: هناك بحث بيركوفيتش (١٩٧١) الذي استهدف معرفة مدى دقة الكتب المختلفة للنصوص المدرسية في نقل تجربة محددة. وقد كانت النتيجة أن الدقة لم تكن جيدة تماما. اعتمد بحث بيركوفيتش لتفسير المعطيات المتوفرة على دراسة كلاسيكية في العلوم الاجتماعية هي دراسة ألبورت وبوستمان (١٩٤٥– ١٩٤٧) حول الإشاعات. ففي خطة البحث الأصلية عرض ألبورت وبوتسمان على شخص معين صورة أو شريحة مصوّرة وطلبا منه إخبار شخص آخر عن مضمون الصورة. وقد طُلب من الشخص الثاني، الذي لم يتلق المعلومات الأصلية بصورة مباشرة، نقل الوصف إلى شخص ثالث، وهكذا دواليك. فنقل المعلومات بهذه الطريقة يشبه من ناحية مفهومية طريقة انتشار الشائعات.

شعرت، على غرار بيركوفيتش، أن عمل ألبورت وبوتسمان شديد الصلة بموضوعي. فالجوانب الهامة تتعلق بالنموذج الذي اقترحاه لتفسير طريقة بث المعلومات من شخص إلى آخر. كان ما اكتشفاه، من ناحية جوهرية، أن الرسائل الطويلة والمعقدة تُختزل إلى رسائل بسيطة ومختصرة، وأن مضمون الرسائل يتغيّر. وقد توصلا إلى تعريف ثلاث عمليات أساسية تحدث في سياق بث المعلومات: التمهيد (أي اختزال كمية المعلومات وتبسيطها) الشحذ (بينما تختصر الرسالة وتُبّسط تصبح أشد وضوحا) الدمج، تشمل هذه العملية عمليات فرعية أخرى، تتعاطى مع غربلة المعلومات، وإضافة أشياء جديدة إلى الرسالة الأصلية، كي تبدو متماسكة ومنسجمة مع موضوع ما.

وكما سنرى في القسم الثالث، الفصل ١٢، أصبح نموذج ألبورت وبوتسمان ومفاهيم التمهيد والشحذ والدمج، من الأمور المركزية في تفسيري للعمليات المُستخدمة في خلق الرواية الأسطورية للمسّادا من ناحية فعلية. فهذه المفاهيم تزّودنا بأداة تحليلة قوية لفهم كيفية خلق الأسطورة.

الأشياء الجديدة في البحث

من الواضح أن المعطيات الأكاديمية والصحفية والشعبية حول بالمسّادا، وعلاقتها بيوسيفوس فلافيوس، أو علاقته بها، ضخمة الحجم. ومن الواضح، أيضا، قناعة العديد من الناس بخلق رواية أسطورية عن المسّادا. وربما كانت إشارة شافيت (١٩٩٢).« أن النصوص المكتوبة في العقد الأخير، والتي تنتقد » عقدة المسّادا« أكبر حجما من النصوص المكتوبة عن بطولة المسّادا » صحيحة. ويصدق القول، أيضا، أن الرواية الأسطورية للمسّادا كما « يعرفها » العديد منّا (وكما « يعرفها » معظم مراجعي كتاب زيربافل (١٩٨٠) رواية مخادعة ومفبركة بمهارة تستهدف تحويل رواية تاريخية مأساوية وحزينة إلى قصة من قصص البطولة. وهذا القول ليس « بالاكتشاف » الجديد.

لا توجد وجهات النظر الجديدة المطروحة في هذا البحث في دراسات أخرى، وهي نظرية وتجريبية في آن. فهذه الدراسة تنقل مسألة خلافية كبيرة إلى حقل الدراسة السوسيولوجية للذاكرة الجمعية، وتستخدم الرواية الأسطورية للمسّادا لتبيّن كيف يتسنى حل تلك المسألة. يدعم الحل المقترح، هنا، بقوة اقتراح باري شوارتز من أجل المزاوجة بين وجهتي نظر « الاستمرارية » والإنقطاع » في إطار تفسيري موّحد.

علاوة على ذلك، وسعت وجهة النظر المطروحة، هنا، الإطار التحليلي للذاكرة الجمعية لتجعل منه نقاشا للزمن والتاريخ. فهي توحي أن المسائل الخلافية ظهرت في الدراسة السوسيولوجية للذاكرة الجمعية بفعل طريقة تصوّرنا « للماضي ». إن العمل برمته يعتمد المنهج الاستدلالي القائم على القرائن، ويقدم بطريقة الأبحاث المجراة في حقل « التاريخ الطبيعي ».

يحلل هذا البحث بالتفصيل، على المستوى التجريبي، كيف جرى اختلاق الرواية الأسطورية للمسّادا في الواقع. ويتم إنجاز هذا الأمر بتحليل ما جرى من تحريف للرواية الأصلية ليوسيفوس في مختلف تفاصيلها. لم تجر عملية بحث دقيقة ودؤوبة بهذه الطريقة من قبل. فهي طريقة تضع الرواية الأسطورية للمسّادا تحت عدسة مجهر قوية. وعلى هذا النحو نعرف بالتفصيل ما تم الحفاظ عليه من

رواية يوسيفوس، وما تم إسقاطه منها، وما أُضيف إليها، بما يمكننا من تحديد متى وكيف اختلقت الأسطورة وجرى تداولها بالمعنى الثقافي. وهذا يعني، أيضا، أننا نستطيع معرفة المسؤولين عن اختلاق الرواية الأسطورية، وكذلك دوافعهم للقيام بهذا العمل. لم يقم أحد بتحليل تجريبي كهذا من قبل. وقد تمكنّا بفضل هذا التحليل الدقيق من معرفة أن الاقتراح التحليلي لشوارتز كان أفضل السبل لحل التناقض النظري في الدراسة السوسيولوجية للذاكرة الجمعية.

لم يجر التعامل مع البناء الاجتماعي للرواية الأسطورية للمسّادا باعتبارها رواية مكتوبة وحسب. إن تحذير آلتر (١٩٧٣) بضرورة الحيطة في التعامل مع رواية تاريخية مكتوبة كأساس لخلق الأسطورة، يعتبر صالحا بطريقة جزئية فقط. ففي بناء الرواية الأسطورية للمسّادا دخل عامل اجتماعي بالغ القوة والشدة، ولم يكن مجرّد مسألة أدبية. تمثل هذا العامل الاجتماعي في تجربة الرحلة الشعائرية وتسلّق المسّادا نفسها. وقد تضافر العاملان ـ الأدبي والخيالي المفتعل الذي أضيفت إليه بعض التوابل التاريخية الصحيحة، وعامل الحج الاجتماعي الشعائري إلى المسّادا ـ في خلق الرواية الأسطورية للمسّادا.

ولم يجر، بقدر ما أعلم، استخدام هذا النوع من المنهجية التجريبية، والمقاربة النظرية المحددة، بالطريقة المتبعة في هذا البحث، لدراسة أدبيات تتعلّق بالمسّادا، أو يوسيفوس فلافيوس، أو الثورة الكبرى في عام ٦٦-٧٣ بعد الميلاد.

الغفران

موضوع مناظرة بين جاك دريدا وإدغار موران

في عدده الصادر في كانون الأوّل / ديسمبر ١٩٩٩ ، أجرى ملحق «لوموند» الشهريّ الموسوم «لوموند - المناظرات» حواراً مع الفيلسوف الفرنسيّ المولود في الجزائر جاك دريدا Jacques Derrida كان موضوعه الأساسيّ هو فكرة «الغفران» التي جعل منها الفيلسوف موضوع درسه الأسبوعيّ في السنوات الثلاث الأخيرة. وعاد ملحق شهريّ آخر للصحيفة نفسها، إسمه «لوموند- التربية»، إلى طرق الموضوع نفسه في حوار موسّع مع دريدا نُشر في عدد أيلول / سبتمبر ٢٠٠٠ . في تلك الأثناء، كان عالم الاجتماع الفرنسيّ إدغار موران Edgar Morin قد ردّ على أفكار دريدا في هذا الموضوع وعرض بصورة مسهبة أفكاره في إمكان «الغفران» واستحالته، وضرورته في بعض الحالات، وذلك في حوار مطوّل أجرته معه «لوموند - المناظرات» في عدد شباط / فبراير ٢٠٠٠ . توخيّاً للفائدة، ونظراً لأهميّة الموضوع في السياق السياسيّ العالميّ والاقليميّ الراهن، نعرض هنا الأفكار الأساسيّة لكلّ منهما.

في الحوار الذي أجرته معه «لوموند - التربية»، يبدأ دريدا بالتأكيد على توفّر عمله الفلسفيّ على بُعد سياسيّ. صحيح أنّ هذا البُعد أكثر قابليّةً اليوم للقراءة انطلاقاً من الشفرة السياسيّة التعاقديّة أو المتعارف عليها، لكنّه يعتقد أنّه حاضر في جميع أعماله، حتى القديم منها. ويقول إنّه بات يخامره في السنوات العشرين الأخيرة الاعتقاد بتوصّله، بعد عمل طويل، إلى تهيئة الشروط النظريّة والخطابيّة والتفكيكيّة اللازمة للإعراب عن هذا الانهمام السياسيّ من دون كثير تنازلٍ أمام مختلف أشكال الالتزام الفكريّ السائدة، التي تبدو له أغلب الأحايين وهي تقوم بالابتعاد عن السياسيّ وإن كانت تنادي به بحدّة. فعندما دعم في الثمانينات النضال السريّ للمثقفين التشكوسلوفاكيين ووجد نفسه مقوداً في إحدى المرّات من المطار إلى زنزانة بقي حبيسها ما يقرب من يومين، وعندما كتب من إجل إطلاق سراح مانديلا أو لرفع الحكم بالاعدام عن مونيا أبو جمال، وعندما كتب عن ماركس وعن الضيافة أو مأساة المحرومين من بطاقات الإقامة في فرنسا وباقي أوربا، وعن موضوعات العفو والغفران والشهادة والسرّ والسيادة، أو عندما كتب

داعياً إلى تجديد التعليم الفلسفيّ في المدارس، فهو يعتقد أنّ جميع هذه الممارسات تتلاءم والغايات العميقة للتفكيكيّة. هي محاولة لإعداد خطاب أو مراس سياسيّ يتلاءم وإلزامات التفكيكيّة، محاولة تدفعه إلى عدم الاعتقاد بوجود طلاق بين كتاباته والتزاماته المتعدّدة. كلّ ما هناك هو وجود فارق في الإيقاع ونمط الخطاب والعلاقة بالسياق المعنيّ كلّ مرّة.

في هذا السياق تندرج مسألة «الغفران». إنّ الغفران، الذي يظلّ في نظره ممكناً ومتعذّراً في آنٍ معاً، يظلّ يشدّنا إلى الماضي أو يردّنا إليه. لكنّ المستقبل، أو ما يدعوه دريدا «ما يأتي»، وذلك بإضافة شارحة إلى المفردة التي تدلّ بالفرنسيّة على المستقبل **l'à-venir**، يظلّ حاضراً في الغفران هو أيضاً. يذكّر الفيلسوف بالغفران كإرث إبراهيميّ، يهوديّ ومسيحيّ وإسلاميّ. في هذا الميراث، وفي المسيحيّة بخاصّة، نجد مقولتين شبه متناقضتين: فمن جهة، لا يمكن أن نغفر أو نسأل اللّه الغفران إلاّ إذا ما أقرّ الآثم أو الجانح بذنبه وتاب وغيّر من نفسه وانتهج طريقاً أخرى. السؤال هو إذن: مَن يغفر لمن؟ ومن جهة ثانية، يُقدَّم الغفران كفضل مطلق، بلا تبادل ولا تغيّر، بلا توبة ولا طلب غفران. أي بلا شرط. هذان المنطقان، منطق الغفران المشروط ومنطق الهبة غير المشروطة، يظلاّن متنازعين ومتجاورين في التراث نفسه، وإن كانت الغلبة معقودة لمنطق الغفران الاشتراطيّ باعتباره يتوافق والفطرة السليمة. وهذا ممّا يعقّد في نظر دريدا ويطبع بالاشكاليّة الدلالة الخالصة الواجب إعطاؤها بصورة دقيقة وصارمة لمفهوم الغفران. فنحن نرث مفهوم الغفران غير المشروط كما نرث المفهوم الآخر، وعلينا أن نفهمه ونجيب عنه على نحو مسؤول.

يرى دريدا أنّ لنا كامل الحقّ في التذكير بأنّ الغفران لا يعني النسيان. بل بالعكس، يُلزم الغفران بذاكرة حيّة، حيّة بصورة مطلقة، لما لا يمكن محوه بالرغم من كلّ عمل للحِداد أو المصالحة أو الاصلاح. وكذلك من كلّ عمل لتنقية الذاكرة يمكن القيام به لضرورات تاريخيّة أو علاجيّة. بل، أكثر من هذا، لا يمكن الغفران إلاّ بتذكّر الأذى المتكبَّد والذي نريد الغفران له، وإلاّ بالتذكير به بلا تخفيف وبلا تلطيف. وإذا كنت لا أغفر إلاّ لما يمكن اغتفاره، أي الأذى الهيّن والخطيئة غير القاتلة، فأنا لا أقوم في نظر الفيلسوف بما يستحقّ أن يُسمّى غفراناً. فما يقبل الغفران مغفور له سلفاً. من هنا المعاضلة أو الحرج الفلسفيّ في نظره: لسنا مطالبين بالغفران إلاّ لما يتعذّر الغفران له. وهذا هو ما يُدعى بعمل المستحيل. فإذا لم أقم إلاّ بما هو ممكن، فأنا لا أقوم في الواقع بشيء، بل لا أفعل سوى أن أدع برنامجاً من الممكنات يتنامى ويتحقّق. وامتداداً مع نظريّته في حدثيّة الحدث أو ما يمكن دعوته بالحدوث، يطرح دريدا أنّه عندما لا يحدث إلاّ ما هو ممكن، فلا شيء «يحدث» بالمعنى القويّ لهذه المفردة. وليس من قبيل الاعتقاد بالمعجزات في نظره القول بأنّ حدثاً مستحقّاً لهذه التسمية، أي حدوث ما هو حادث، يظلّ يمثل استثنائيّة المعجزة ونأيها عن التوقع. وعليه، فالغفران الوحيد الممكن هو الغفران المستحيل. غفران يُلزم بذاكرة مطلقة، فاعلة، تُذكّر بالأذى وبصانع الأذى أو الجانح. إنّ غفراناً يدفع إلى النسيان، أو حتّى إلى الحِداد، ليس، بالمعنى الحصريّ للمفردة، غفراناً. وعندما يعيش الطرفان في الفضاء نفسه، أي يكونان في حالة تعايش، فإنّ سياقاً للمصالحة يكون بدأ عمله. لكن لا لأحدٍ أن يهب الغفران باسم الضحايا. وإذا كانت الضحايا ميتة، فما من غفران ممكن.

في عدد شباط / فبراير ٢٠٠٠ من «لوموند – المناظرات»، يردّ على هذه الأطروحات عالم الاجتماع

المعروف إدغار موران، الذي يبدأ بالقول إنّ دريدا يتناول الموضوع بصورة فلسفيّة محض أو مجرّدة. يدعو موران إلى إعادة زجّ السؤال في سياقاته النفسيّة والثقافيّة والتاريخيّة، وخصوصاً سياق القرن العشرين المدموغ بالمجازر الجماعيّة المنظّمة. يعود بالسجال إلى المسألة التي يراها أساسيّة بالنسبة إلى كلّ مجتمع: المشكل الذي يطرحه صانع أذى أو مقترف جرم معيّن. كانت الأجابة البدائيّة والتقليديّة تتمثّل في مقولة «العين بالعين والسنّ بالسنّ»، التي تظلّ متجذّرة عميقاً في كلّ واحد منّا والتي تتمثّل مهمّة الحضارة في رأيه في تجاوزها. بدأ التجاوز التاريخيّ لنمط العقوبة هذا مع هوبز Hobbes الذي كان يرى أنّ هدف العقوبة لا يتمثّل في الانتقام وإنّما في الترهيب وتجفيل المجرم المحتمل. وفي توسكانيا، في القرن الثامن عشر، يذهب بيكاريا Beccaria أبعد منه إذ يرى أنّ وظيفة السجن تتمثّل في حماية السكّان وليس في معاقبة المجرم. ويرى موران أنّ القضاء، كما هو ممارَس في الدول الحاليّة، يقطع مع فكرة الانتقام كما كان يمارسها أقارب المعتدى عليه، ولكنّه، أي القضاء، يعيد الارتباط بالانتقام حيثما كان الحكم بالاعدام قائماً ومعمولاً به.

من المهمّ في نظر موران إعطاء معنى إيجابيّ لكلّ ما يُقيم خارج مقابلة العقوبة / الغفران. ففي العالَم الاسلاميّ، كما يُذكّر هو به، توجد فكرة «الأمان» المعطى لمجرم أو عدوّ مقهور: فعل رحمة وتسامح. وفي ٤٠٣ قبل المسيح، دخل الديموقراطيّون أثينا ظافرين فتخلّوا عن الانتقام المعمول به يومذاك في المدن اليونانيّة وأعلنوا العفو الشامل. ولا يظلّ مثل هذا العفو محصوراً بقادة ظافرين. بل يقدر عليه أفراد يموقعون أنفسهم عند مستوى أخلاقيّ متعالٍ أو رفيع. يطرح موران مثلاً حالة هذا الأب في مرسيلية الذي سقط ابن له صريع طعنة سكّين بادره بها صبيّ في عمره، والذي صرّح، أي الأب: «لا أريد انتقاماً».

يتفق موران مع دريدا في إحالته الغفران إلى أصوله الابراهيميّة. ويرى موران أنّ المسيح على الصليب يحقّق للغفران إضافة نوعيّة إذ يقول: «ربّاه اغفر لهم لأنّهم لا يعرفون ما هم صانعون». ويلتقي المسيح هنا في نظره مع الرواقيّين الاغريقيّين الذين كانوا يرون أنّ المسيء جاهل، بل أحمق. وفي هذا الإطار تنصبّ مقولة ماركس في أنّ «الانسانيّة لا تعرف ما هي ولا ما تفعل». ويظلّ الغفران في نظر موران فعلاً متطرّفاً بالغ الصعوبة، يتجاوز مجرّد التنازل عن العقوبة ويتطلّب سخاءاً كبيراً وطيبة عالية. يتضمّن الغفران في نظره انزياحاً أو انقطاعاً أساسيّاً: فأنا أقابل فيه الإساءة بالحسنة، على حين يتلخّص العفو في إيقاف الأذى والامتناع عن المعاقبة. ومن هنا كان الغفران فعلاً فرديّاً، أي يصدر عن ذاتيّة من يغفر، على حين يكون العفو في الغالب فعلاً سياسيّاً.

يتطلّب الغفران الفهم. وأن تفهم كائناً إنسانيّاً يعني ألاّ تختزل كامل كيانه أو شخصه إلى الجُرم الذي اقترفه. ويرى موران هيغل محقّاً بالكامل عندما يكتب أنّ «الفكر المجرّد لا يرى في المُجرم إلاّ هذه الخاصيّة المجرّدة، وهو يدمّر فيه، بالاستناد إلى هذه الخاصيّة وحدها، كلّ ما يتبقّى من إنسانيّته». ثمّة في نظر موران خطأ فكريّ في اختزال كلّ معقّد إلى واحد من مكوّناته فحسب. فهم الجانح يعني اكتناه شرطه الذي قاده إلى التعصّب أو إلى العماء عن أذاه عماءاً يوهمه بعدالته ويمكّنه، ولو مؤقتاً، من تبرير فعله أو فعلته. بهذا المعنى، تمثّل مقولة المسيح المذكورة في نظره فعلَ فهم. يطرح موران مثال أفراد قادتهم نزعتهم السلميّة إلى تبرير احتلال فرنسا من قبل ألمانيا الهتلريّة في ١٩٤٠ لا لشيء، إلاّ لأنّهم كانوا يرون أنْ لا أكثر شرّاً من

الحرب. لكنّه يطرح بالمقابل حالة أفراد قتلة تحوّلوا في السجن إلى قدّيسين. ومن هنا، يدعو إلى إعادة التفكير بمقابلة الغفران / التوبة. فإذا كانت التوبة تفتح الباب للغفران، فبإمكان الغفران أن يفتح بدوره الباب للتوبة. إنّه يوفّر الفرصة لإحداث تحوّل. وهنا يطرح موران أمثلة مستقاة من الأدب. في «الجريمة والعقاب» لديستويفسكي، يجد راسكولينكوف نفسه مقوداً إلى التوبة على يد المومس سونيا. وفي «البؤساء» لهيغو يغفر المونسيور ميرييل لجان ڤالجان سرقته بضعة شمعدانات. كان هذا رهاناً أخلاقيّاً غير متيقّن من عواقبه، فلا شيء كان يدلّ على الاسهامة الثوريّة لڤالجان التي ستنجم عن هذا الفعل السخيّ. بالمقابل، في رواية «ثلاثة وتسعين» لهيغو نفسه يقوم فلاّح فقير بإنقاذ المركيز لامتناك الذي يتسبّب بعد ذلك بإعدام ثلاث نساء. فيتساءل الفلاّح: «أيمكن إذَنْ أن يتحوّل صنيع حسن إلى فعلة سيئة؟». ويعقّب موران بالقول إنّ أفعالنا الأخلاقيّة يمكن أن تنقلب ضدّنا، وهذا هو رهان الحياة.

يأتي موران أخيراً إلى حالة الغفران السياسيّ ويطرح أمثلة متعدّدة تغطّي حالات متباينة. هناك من جهة طلب الغفران، ومن جهة أخرى الغفران نفسه كإجابة. لقد طلب الرئيس الفرنسيّ جاك شيراك وكذلك الكنيسة الغفران من اليهود، وقدّمت الحكومة اليابانيّة اعتذارها للكوريّين. ويرى موران أنّ طلب الغفران الذي تقدّم به شيراك والكنيسة قد نجم عن ضغوط المنظّمات اليهوديّة نفسها. أمّا الاعتذارات اليابانيّة فليست في نظره طلب مغفرة، بل اعترافٌ بالأخطاء مكتفياً بذاته. لكنّ اعتذار يلتسين المستقيل والمودّع للسلطة من الشعب الروسيّ كان فعلاً بالغ التأثير في عرف المفكّر، روسيّاً بعمق ومن شأنه أن يردّ الاعتبار للرجل العجوز.

أمّا الغفران المعطى، فلا يمكن في تقديره اختزاله إلى حساب سياسيّ، وإن كان يتضمّن ذلك أحياناً. وهو يطرح هنا مثال مانديلا الذي كان وضع نصب عينيه هدفاً لا يتمثّل في تقسيم أفريقيا الجنوبيّة وإنّما في إدماج السود فيها، وبعد انتصاره السياسيّ، إعادة إدماج البيض. كان مانديلا قد أدرك خطورة الوضع الذي يمكن أن يقود إليه الانتقام أو المعاقبة، وتصرّف كرجل يحمل في داخله الموروث الكونيّ للماركسيّة إضافة إلى نبالة شخصيّة أنموذجيّة. وفي حالة الصراع الفلسطينيّ – الاسرائيليّ، يرى موران أنّ رابين وعرفات قد حقّقا، كلاًّ في لحظة خاصّة من تاريخه، تضافراً أخلاقيّاً يتجاوز الحساب السياسيّ ويتضمّنه في آن معاً. الغفران المتبادل ينبثق هنا، في رأيه، من إيمان بضرورة السلام. فرضيّة تظلّ بالطبع مطروحة للتمحيص على ضوء ما يجرى على تراب فلسطين في هذه الأيّام.

في درجة أدنى من الغفران يُقيم في نظره أخيراً التسامح الذي يُمحَض لعناصر نظام ديكتاتوريّ تمّ إسقاطه، كما في إسبانيا. نجد هنا عقداً ضمنيّاً يُشترى فيه السلام أو الأمن العامّ بمقابل العفو الفعليّ أو القانونيّ.

بالمقابل، هناك الحالات التي يتعذّر فيها كلّ من الغفران والمعاقبة. عندما يكون الأذى صادراً، مثلاً، عن أجهزة تكنولوجيّة وبيروقراطيّة معاصرة بالغة الضخامة والتعقيد، كما في فضيحة الدم الملوّث في فرنسا وسواها. كان موران قد كتب، يوم اندلاع الفضيحة: «إبحثوا عن اللاّمسؤول». ففي نظره، لا يتمثّل الجانح في هذه الحالة في موظّف أو وزير معيّن وإنّما في عوامل عمياء عديدة ناجمة عن المكتبيّة والتخصّص المفرط والروتين. تقارير الأطبّاء ما كانت تُقرأ، وكبار رجالات العلم والطبّ لا يعتقدون بإمكان نشوء مرض

كالإيدز من مجرّد جرثوم. كانت المسؤوليّة في نظره مجزأة والإثم مفتّتاً أو محلولاً. والنظام البيروقراطيّ المتحكّم بالطبّ هو ما يجب في نظره محاكمته وتجديده.

كذلك هو الأمر في حالة الجرائم الكبرى التي ارتكبها النظامان النازيّ والستالينيّ. كانت المسؤوليّات مجزأة هنا أيضاً. وعندما كتبت حنّا آرندت عن حالة آيخمان، الموظّف النازيّ الذي اختطفته إسرائيل وحاكمته ونفذت فيه حكم الإعدام، رأت في آيخمان عتلة بسيطة في ماكنة الاجرام الضخمة، وارتأت أنّ ضخامة الجريمة لا يمكن مقابلتها بالحكم بالاعدام على موظّف نازيّ. كانت العقوبة هنا مضحكة والغفران متعذّراً. ويتساءل موران عن الحالة التي لا يعود فيها على قيد الحياة، بعد عشرين أو ثلاثين أو خمسين سنة من الحدث، سوى بضعة موظّفين من حكومة برلين أو فيشي، فهل عليهم أن يضطلعوا بكامل المسؤولية عمّا حدث؟ أيجب أن «يسدّد» موظّف سابق بلغ سنّ الثمانين (إشارة إلى موريس پاپان، الذي حوكم مؤخّراً في فرنسا لمساهمته في حكومة فيشي المتعاونة مع الألمان) عن جرائم الترحيل إلى غرف الغاز؟

ويشير موران إلى المفارقة المتمثّلة في أنّه كلّما ازدادت صعوبة تشخيص صانع الأذى تفاقمت الحاجة للعثور على الجانح. لا شكّ، يقول موران (وهو نفسه ولد في عائلة يهوديّة) أنّنا نفهم معاناة المتقدّمين بشكوى على پاپان والذين يعيشون من جديد لحظة مغادرة ذويهم إلى غرف الغاز. ولا شكّ، يضيف، أنّنا نفهم عذاب أقارب ضحايا الدم الملوّث الذي تمّ حقنه في أجساد المرضى بدون فحص مسبق. إنّهم يستعيدون بالضرورة قانون «العين بالعين والسنّ بالسنّ» إذ يطالبون بالعقوبة. لكن أليس المهمّ هو العمل بحيث لا تتكرّر هذه الجرائم؟

وعلى سؤال: «هل يعني الغفران النسيان؟»، يرى المفكّر أنّ المفهومَين مفصولان. فلن تندغم ذكرى آوشڤيتز (حيث أقيمت غرف الغاز) لمجرّد إقامة پاپان في السجن لمدّة عشر سنوات على وجه الاحتمال. ولقد أطلق مانديلا شعار «الغفران لا النسيان»، وتردّ عليه كالصدى مقولة المعارض البولنديّ آدم ميشنيك: «العفو لا فقدان الذاكرة». ويذكّر موران بأنّ أبناء الهنود الحمر لم ينسوا تقويض حضارتهم والإبادة الجماعيّة التي تعرّض لها أسلافهم، مع أنّ الجانحين لم يُعاقبوا. والسود ضحايا الرقّ لم يروا مسترقيهم يُعاقبون، ومع ذلك فهم لم يَنسوا. وإذا كانت الحكومات مطالبة باعتقاد موران بتكريس تواريخ المآسي العامّة وليس اللحظات الجيدة فحسب، فإنّ نوعاً من النسيان يفرض في بعض الأحيان في نظره نفسه. من هنا يعيد طرح مقولة جورج ستينر: «النسيان واجب، وإلاّ لأصيب المرء بالجنون». الإشارة هنا إلى الذاكرة المهووسة أو الاستحواذيّة. ويذكّر موران بجمعيّة اسرائيليّة تدعو إلى النضال ضدّ «عبادة» آوشڤيتز، لأنّ هوس الذاكرة هذا يساهم في عزل اليهود عن بقيّة العالَم. وإنّ ذاكرة تاريخيّة تظلّ برأيه مطالبة بعدم السقوط لا في فقدان الذاكرة ولا في هوَس التذكّر.

يعود موران إلى فكرة دريدا في أنّه لا يمكن اغتفار إلاّ ما لا يمكن اغتفاره، ويرى أنّها تقودنا إلى حلقة مفرغة: فما دام لا يمكن اغتفار إلاّ ما لا يمكن اغتفاره، وما دام ما لا يقبل الاغتفار متعذّراً تحديداً على الاغتفار، فلا يمكن أن نغفر لما يمكن الغفران له. قد نفترق نحن عن قراءة موران لمقولة دريدا هذه التي يمكن، في ما وراء ما فيها من معاضلة، والمعاضلة فنّ دريديّ بامتياز، نقول يمكن أن تفيد أنّ الغفران الحقّ إنّما هو قفزة في اتّجاه المستحيل للضحيّة وحدها الحقّ بالقيام بها أو عدم القيام. كما يعرض موران تفكير

جانكيليڤتش Jankélévitch الذي وضع كتاباً عنوانه «الغفران» Le Pardon عبّر فيه عن شعوره بما لا يمكن اغتفاره في الجرائم النازيّة، واختتم مع ذلك الكتاب بالإشارة، في نوع من العودة إلى الأساس الأخلاقيّ للأدب الروسيّ الذي كان هو متشرّباً به: «لكنّ هناك لا نهائيّة الغفران». هكذا يظلّ كتاب جانكيليڤتش يتأرجح، من دون حسم، بين لا نهائيّين: الغفران وما لا يمكن اغتفاره. ويفكّر موران، من ناحيته، بالأذى الذي يظلّ يُقيم أبعد من كلّ غفران ومن كلّ عقوبة، الأذى الذي لا يمكن درؤه والذي ما انفكّ يجتاح تاريخ الانسانيّة. تلك هي مأساة النوع البشريّ في نظره.

الغفران هو أخيراً، بالنسبة إلى موران، فعل فرديّ ينطوي على سخاء ورأفة. فغفران منتزَع بالقوّة لا يمثّل غفراناً. ولا يغفر إلاّ الظافر أو المقتدر. إذ لا معنى للغفران المعقود لجانح ارتكب جرماً ويتهيّأ لارتكاب جرائم أخرى. هناك فارق بين المقاومة أو حروب التحرير وما يأتي بعدها. الغفران لحظة تالية لتوقف الأذى المتكبّد. والمشكل يصبح هنا لا مسألة غفران فحسب، بل مسألة عدالة. ويرى المفكّر أنّه ينبغي مقاومة الحاجة للعقاب التي تفاقمت في القرن العشرين، والتي تعاود الالتقاء بفكرة القصاص (العين بالعين والسنّ بالسنّ) القديمة. ينبغي الحيلولة دون تحوّل المهانين والضحايا والمكروهين إلى مُهينين وجلاّدين وكارهين. وإذا كانت الأخلاق هي مقاومة ضراوة العالَم والحياة والمجتمع، فلا يمكن في نظر المفكّر أن يستغني الانسان عن الفهم والرأفة والحِلم والرحمة وكذلك، إذا أمكن، عن الغفران.

تلخيص: ك. ج.

الروائية الفلسطينية والكتابة

تكتب الروائيّة واعية أنّ الكتابة في حدّ ذاتها فعل تحرّر وانطلاق، ومحاولة نسج ذاكرة جديدة وتثبيت لكينونة المرأة / الكاتبة. وهذه إيجابيّة تحسب للرّوائيّة الكاتبة، لكنّها تكتب وهي تحمل على كاهلها أعباء كثيرة، تكتب وهي تعي خطورة الكتابة وخطورة كسر المحظور.

لقد منعت المرأة من الكتابة طويلاً، وطويلاً وئدت كتابات نساء موهوبات في مهدها، ومنعت كتابات إبداعيّة لنساء من الوصول إلى دور النّشر!! ممّا يجعل الكتابة فعل تحدّ للكثير من القيم المجتمعيّة.

تنطلق المرأة الكاتبة من التحدّي الّذي تواجهه، والّذي تتوقعه، ممّا يجعلها مضطربة ومشوّشة حيناً، تزدحم أفكارها وتتدافع، فتنطلق دون هدى، على حساب الأدوات الفنيّة، ويحلّ نقل الواقع بحذافيره مكان الصّدق الفنّيّ للواقع، ويطغى المونولوج الداخلي على الحوار، في السّرد، ممّا يجعل السّيادة للفكر الواحد والقول الواحد، ممّا يخنق الشّخصيّات، ولا يتيح لها المجال لأن تعبّر عن وجهة نظرها في سير الأحداث، كما نرى في رواية فاطمة ذياب: الخيط والطزّيز، وفي رواية وداد البرغوثي: ذاكرة لا تخون .

وتتصالح الرّوائيّة مع نفسها، حيناً آخر، تنضج أدواتها الفنيّة بصبر وأناة، تجعل الواقع مرجعها، وتعيد صياغته مرّة أخرى، لتكشف وتنبّه وتقتحم، تقتحم الموضوعات الّتي كانت -طويلاً- حكراً على الرّجل، وتستخدم الأساليب الفنّيّة الّتي تناسب الموضوع، تخرج إلى العالم الواسع فتشتبك معه، تتحرّك في عالم واسع وفضاء رحب، تملأ رئتيها بالهواء، فتطلق العنان لشخصيّاتها كي تنمو وتتحرّك، وتدفع الحدث في الاتّجاه الّذي يناسب هذه الشّخصيّات، ممّا يجعل النّهايات طبيعيّة غير مقحمة أو مفروضة عنوة، كما نرى في رواية ليلى الأطرش: صهيل المسافات ، وفي رواية سحر خليفة: الميراث .

تؤكّد فاطمة ذياب في بداية روايتها دخولها عالم محرّم شاقّ وصعب: عالم الكتابة، وتربط بين

الكتابة وعالم الأنوثة، حيث تجرّد شخصيّة من نفسها تخاطبها بقولها: «أيّتها الأنثى أيّتها الشّبح الأصفر . . .المعلّق بخيط رفيع، المشدودة إلى قدمين ملتويتين. .تتحرّكين نحوه، وأتحرّك نحوه. . ترتعش أصابع الزّمن، تختنق. .تعلن للأيام العارية الوحشيّة بداية اللّعبة. لعبة العبث القاتل بالحروف والكلمات . . يدور من حولك وتدورين، يلتفّ حول عنقك وتراوغين».

تربط الكاتبة هنا بين الكتابة والاختناق من خلال الخيط الملتفّ حول العنق، وتدعو الكاتبة الأنثى أن تمضي في كتابتها وأن تكتب كلّ شيء مما يجعلها تمضي في سرد طويل من خلال أسلوب المونولوج الداخليّ، المختلط بمناجاة النّفس مرّات، ومن خلال السّرد وحده مرّات أخرى، وكأنّها تريد أن تخبرنا بكلّ ما لديها مرّة واحدة، خوفاً من نسيان حدث واحد مما أرادت أن تقصّ، مع تأكيدها أنّ القصّة هي محض افتراض من خلال مخاطبتها الأنثى : «الحياة افتراض والأحداث افتراض. . والعمر افتراض. . والقصّة كلّ القصّة افتراض. . وأنا مع عبثيّة القصّة. . أسعى إلى حلّ الافتراض وأحاول أن أدخلك وأدخلني إلى فرضيّة الافتراض».

وتمضي الراوية في الحديث عن تصميمها على الكتابة، غير مهتمّة بمن يقرأ لها بقدر اهتمامها أن تحقّق ذاتها من خلال الكتابة: «ما زلت أكتب لك. . للتّاريخ. . لنفسي. . وسأظلّ أكتب حتّى لو لم يقرأني قارئ واحد. . هو قدر رضيت به. . وهمّ تملّكني وتملّكته. . وليس بالإمكان أن أنزعه وأنزعني..» .

وتعتقد الرّاوية بأنّ كتابتها سوف تحصد النّصر بالنّهاية: «ولست أدخل معك في جدليّة أعرف أنّني الرّابحة بها جدليّة الأوراق والأوراق فقط. . ومع هذا لديّ إحساس غريب يقول لي إنّ جدليّة الأوراق هي الّتي ستنتصر، هكذا يخيّل إليّ» .

تعلي الرّاوية من شأن الكتابة ودوافعها لدى المرأة، بينما تحصر دافع الكتابة لدى الرّجل وتضيّقه، مما يجعلها تقلب المعادلة القديمة الّتي تربط إنجاز المرأة بالرّجل، وإنجاز الرّجل بالحياة!! «الرّجل يكتب عندما تهزّه المرأة. .والمرأة تكتب عندما يهزّها قدرها» .

وعلى طول وامتداد الرّواية تحكي لنا الرّاوية حكايتها: حكاية المرأة/ الضحيّة، من خلال اللّعبة الفنّيّة الّتي تستحضر فيها الرّاوية شخصيّة أخرى من داخلها، تخاطبها وكأنّها شخصيّة مستقلّة بذاتها، ثمّ من خلال مخاطبة الطّبيب، ومن خلال المخاطبين تحكي الرّاوية حكايتها المطوّلة الّتي تتخلّلها حكايات أخرى، مما يذكّرنا بشهرزاد وفنّ الحكي؛ ذلك الفنّ الّذي أتقنته شهرزاد إلى الحدّ الّذي جعلها تساهم ليس فقط في إنقاذ حياتها، بل في إنقاذ بنات جنسها جميعاً!!

ونتساءل: إلى أيّ مدى نجحت الكاتبة في لعبتها الفنّيّة؟ وإلى أيّ مدى استطاعت أن تفلت من إسار التشكّي والأنين، وأن تقتحم موضوعات جديدة، تخرجها من دائرة التّكرار، وتدفعها نحو العالم الرّحب، بآفاقه الممتدة!!

تبشّرنا اللّعبة الفنّيّة بإمكانيّة التّجديد والتّغيير، لكنّنا لا نلبث أن نحسّ من خلال تتابع السّرد أنّ الكاتبة لم تستفد من هذه الإمكانيّة الفنّيّة إلى مداها، لقد استخدمت شخصيّة الطّبيب، وشخصيّة الأنثى، بما يفيد قول الرّاوية الواحد، مما أوقعها في سقطة فنّيّة لم تدرك خطورتها!!

لقد تجنّبت الحوار، الذي كان يمكن أن يتيح إمكانيّات لا محدودة لتطوّر الحدث، والاستفادة من وجود الشّخصيّتين الفنّيّتين بما يغني شخصيّة الراوية، ويكشف عن جوانب أخرى بصوت غير صوتها الخاصّ!!

ولجأت إلى المونولوج المتقاطع مع مناجاة النّفس، مما جعلها أسيرة الصّوت الواحد، والنّبرة الواحدة، دون أن تسمعنا صوت أيّ من الشخصيّات الأخرى!!

وبينما يضعنا المونولوج الدّاخلي في أجواء الشّخصيّة الرّئيسة، يكون الحوار وسيلة الكاتب / ة لكسر لغته / ها الخاصّة وحرفها حتّى لا تبدو مباشرة أو أحاديّة .

يأتي صوت الطّبيب كوسيلة مساعدة وكحثّ للرّاوية أن تمضي في سرد حكايتها، مما كان يمكن أن يسهم في كسر عزلة الرّاوية وتفرّد صوتها!! لكنّ صوت الرّاوية يعلو ليصادر أصوات الشّخصيّات جميعاً؛ إنّها الصّوت الّذي يحكي، ويخاطب الأنثى، ثمّ يخاطب الطّبيب، ثمّ الحبيب، وبعدها القارئ / ة، مما كان يمكن أن يضيف نوعيّاً، لو أتاحت الكاتبة لشخصيّاتها حرّيّة التّعبير، وأسمعتنا صوتها، إلى جانب صوت الرّاوية!!

لكنّها آثرت الفرار وتجنّبت المواجهة مع الصّوت المختلف، وانسحبت إلى حدود ذاتها، وإلى حدود قولها ورؤيتها، مما خنق الشّخصيّات، ومنع نموّها!!

وعندما تتساءل الرّاوية، مخاطبة الأنثى، هل حقّاً حاورنا الطّبيب كما حاورناه على هذه الصّفحات، أم إنّها كلمات حبيسة ، نعتقد إنّها مصيبة في شكّها بجدّيّة الحوار، إذ إنّ ما اعتقدته حواراً كان أقرب إلى الكلمات المحبوسة الّتي تنفّس بواسطتها عن أفكارها وعن قولها المدفون، وليس عن قول الشّخصيّة المدفون!!

وتلجأ الكاتبة إلى الأجناس الأخرى الّتي تتخلّل نصّها، مما يكسر قليلاً صوتها الواحد، تورد بعض أجزاء من أغنيات، حكايات شعبيّة، أمثال شعبيّة، أقوال المأثورة، لكنّها تركّز على الحكاية الشّعبيّة. وتتمحور حكاياتها حول المرأة / الضّحيّة، وما حكاية الطّاسة ورنّة الرّنين الّتي توردها إلاّ مثال على قيم المجتمع الظّالمة الّتي لا ترى في المرأة سوى أنثى، وأنّه محكوم عليها بالموت، حتّى لو كانت بريئة، وتورد استثناء واحداً في النّصّ: حكاية واحدة تكون المرأة فيها ضحيّة الاحتلال البغيض، وليست ضحيّة الزّوج والمجتمع، لكنّ الحكاية الرّئيسة في الرّواية، تبقى حكاية المرأة / الضحيّة، الّتي لا يرحمها المجتمع، ولا ترحمها العائلة، حتّى وإن كانت مناضلة سياسيّة!!

وهكذا نجد أنّ الأجناس الّتي استعانت بها الكاتبة لتتخلّل العمل الأدبيّ، في معظمها، تؤكّد وجهة نظرها، وهي تحاورها لتؤكّد قولها، لا لتدمّرها وتنفيها، من خلال كشف الأصوات الأخرى، الّتي تختلف معها، مما يجعل الهيمنة المطلقة لحضورها ورأيها، كما نجد في الحكايات الّتي أوردتها، والّتي كانت أساس هذه الأجناس، ونجد نفس الأسلوب في استخدامها للأغنيات، وللأقوال المأثورة، مما لا يجعلها تستفيد بصورة كبيرة من هذه الإمكانيّة الّتي تسمح بإدخال التّعدّد اللّغوي، وتنوّع الملفوظات إلى الرّواية.

وحين تكتب وداد برغوثي روايتها: ذاكرة لا تخون، فهي تحدّد سبب كتابتها هذا النوع الأدبيّ منذ اللّحظة الأولى، وفي مدخل الرّواية: «هذه الرّواية تطرح مجموعة من الأسئلة وتبحث لها عن إجابات. فكلّ شخص من شخوصها سؤال، وكلّ سؤال قضيّة. وحين تصبح الأسئلة ملحّة تصبح الكتابة أكثر إلحاحاً. وتصبح الرّواية الوعاء الّذي يتّسع لها حين تضيق بها صفحات الرّقيب، ويضيق بها صدر المراقب الّذي يتحوّل إلى راو. عند ذلك تولد الرّواية». ثمّ بعد ذلك تحدّد موضوع الكتابة وهدفها على لسان الرّاوية: « ما من أحد في هذه الدّنيا يستطيع أن يستمع لأحزاني سوى ذلك الدّفتر. هو نفس الدّفتر الّذي أدوّن فيه تاريخ حزني وتاريخ فرحي، فدوّنت فيه تاريخ وجودي على هذه الأرض ولم أعرف لون وجه أمّي،

أرّخت فيه لحزني حين سقطت عين صافية كما سقطت غيرها من القرى والمدائن، دوّنت فيها كلّ أيلولاتنا الحزينة، ١٩٧٠ , ١٩٨٢ , ١٩٩٦، كما أرّخت لموت أبي» .

لا تذهب الكاتبة إلى أبعد من هذا في تحديد هدف الكتابة، كما مضت فاطمة ذياب، لم تر فيها تحرّراً وانتصاراً، لقد رأت في الكتابة تأريخاً للأحداث، وتنفيساً عن النّفس، وخلاصاً من مقصّ الرّقيب، ممّا ينسجم مع الكتابة الصّحفيّة الّتي تمارسها الكاتبة، والّتي تتطلّب أوّل ما تتطلّب الإخلاص للواقع المرئيّ وتسجيله، فكتبت رواية واقعيّة.

ونتساءل: هل يعيب الرّواية أن تكون واقعيّة؟

هل يفترض في الرّواية الجديدة أن تكون بعيدة عن الواقعيّة؟ وأن تفلت من الواقع الاجتماعيّ؟ ثمّ ماذا نعني بكلمة واقع ؟ هل يسجل الرّوائيّ/ة واقع الحياة كما هو؟ وهل الواقع الذي تسجّله الرواية هو الواقع الفعليّ؟ أم إنّه/ ها يخلق/ تخلق واقعه/ ها المتخيّل، الّذي يكون مرجعه الواقع، ولكن لا يكون الواقع و هو ؟وكيف يسجّل هذا الواقع؟ هل يسجّل بأدوات فنّيّة تكسبه فنّيّته، ممّا يعطي للجنس الأدبيّ حقّه؟

هل تعتبر المبدعة/ المبدع أن العالم ثابت لا يتغيّر، وأنّ هناك قيماً واحدة تبقى على مرّ العصور، وأنّه ما على الكاتب سوى أن يلتقطها !! أم أنّ العالم متغيّر ديناميكيّ، وأنّ الإنسان يشارك في هذا التّغيير؟ هل واقع اليوم هو واقع الأمس؟ وهل يمكن وصف واقع اليوم بأدوات الأمس؟ أم إنّ لكلّ واقع فنّه ولكلّ مرحلة تعبيرها ولكلّ فنّ أدواته؟ كيف يقبض الفنّان/ ة الرّوائيّ على الواقع الإنسانيّ؟ هل يكون ذلك بتكرار ذلك الواقع وإنتاجه مرّة أخرى بأدوات فنّيّة؟ أم إنّه/ ها يلتقط/ تلتقط المجهول واللاّمرئيّ من هذا الواقع، وينتجه/ تنتجه أو ينتجه/ تنتجه بأدوات فنّيّة!!

كيف جسّدت الرّوائيّة رؤيتها للعالم وكيف تبدّى قولها؟ من أيّ منظور انطلقت؟ وهل أبدعت أم كرّرت؟

وهل تختلف الرّوائيّة عن الرّوائيّ في التّعامل مع الواقع؟

وهل هناك خصوصيّة للمرأة الرّوائيّة الفلسطينيّة؟

حين نرصد أصوات الشخصيات، في رواية ذاكرة لا تخون، نجد وجوداً مستقلاً للرّاوية، إذ تسيطر الرّاوية على شخصياتها بشكل كامل، ومع حيوية العالم الذي تقدمه الرّاوية، ذلك العالم الفلسطينيّ المورّار بالحركة والصّراع والأحداث السّاخنة، إلاّ أنّه يقدّم من وجهة نظرها هي، صحيح أنها تعنون الفصول الخاصّة بالشّخصيّات بأسماء هذه الشّخصيّات، لكنها تروي بلسانها، مستخدمة ضمير الغائب غالباً، ومقدّمة بعض العبارات التي تعبّر الشخصيات بها عن نفسها، واضعة إياها بين مزدوجين حيناً وبعد القول أحياناً، مما يجعلنا دائما على إحاطة بوجهة نظر الرّاوية، وما تريد أن تكشف عن الشّخصيّة المعنيّة، دون أن تتيح لنا الغوص في أعماق هذه الشّخصيّات والتّعرّف عليها من الدّاخل، ممّا لا يمكّن الشّخصيّات من التّعبير بديموقراطيّة عن آرائها.

استخدمت الكاتبة المنظور الموضوعي الداخلي (الرؤية من الوراء) كي تقدم لنا الشخصيات، لا تحايد الكاتبة من خلال الراوية إذ تتعاطف الراوية مع بعض الشخصيات ولا تتيح للشخصية الضّدّيّة أن تقدّم وجهة نظرها.

لا تبحث الراوية/ ظل الكاتبة عن الحقيقة بل هي تعرف الحقيقة (للحقيقة وجه واحد) وتريد أن تخبر

القارئة / ىء بها ، وتذكر في مدخل الرواية أنها تفعل ذلك حين تعجز عن قول رأيها الصريح عبر الصحافة وبسبب مقص الرقيب ، مما يجعل الرواية أقرب إلى المباشرة والخطابية رغم نبل أهدافها .

تبدأ الكاتبة روايتها باستخدام ضمير (الأنا) من خلال الراوية التي تروي في زمن حاضر محدثة عن بطلة هي الراوية التي قد وقعت أفعالها في زمن ماض فتستحضر مسافة تنهض عليها الذاكرة . وحتى تكسر الراوية الحاضر تعمد إلى أسلوب فني هو الاسترجاع ، حيث نعود إلى نقطة البداية ، تلك البداية التي تنشر الحدث التي استهلّت بها روايتها (فاطمة قتلت أباها) .

تعود بنا الكاتبة إلى المرأة / الضحيّة ، تلك الّتي رأيناها عند فاطمة ذياب ، حيث تؤكّد الكاتبة انحيازها للمظلومات / المظلومين ، وتهديهم كتابها : «إلى كلّ المظلومين باسم القانون ، باسم المجتمع ، إلى أم رياض ، إلى رياض وإلى فاطمة وسهام وميس وجميع الّذين ظلّت حياتهم جرساً يدقّ في ذاكرتي» .

تنتقل في فصول عشرة إلى ضمير الغائب ، حيث تروي الراوية بضمير الغائب «هو» «هي» مما يجعل الرّاوية ، التي هي ظلّ فنّيّ للكاتبة ، تتخلّف ، والكاتبة باستخدام ضمير الغائب ، تتقدّم مما يجعل العمل السّرديّ مجرد إخبار ، أو نقل حوادث ، وتكون المصداقيّة لتبنّي الرأي المتفق مع الكاتبة أو المختلف معها ، بناء على معرفة الحدث المحكيّ ، مما يرجع المعرفة إلى ما يستقلّ عن العمل الأدبيّ ، أي خارج العمل الأدبي ، «وحين يوازي القول مستوى الوقائع ، فترد الأحداث في القصّ في توال يطابق تواليها الوقائعيّ ويتماهى فيه ، إذ ذاك يبدو القص أشبه بالسرد الأمين للتاريخ» .

تدخل الكاتبة أجناساً أدبيّة متنوّعة إلى الرّواية ، تدخل النّصوص الشّعريّة الموجودة على الغلاف الخلفيّ ، والنّصوص الشّعريّة داخل النصّ ، إلى متن النصّ ليتخلّله ليصبح جزءاً من نسيجه ، ونجد بالإضافة إلى الشّعر أمثالاً شعبية ، أغنية أو جزءاً من أغنية ، بعض العبارات المأخوذة من كتب ، أقوالاً دارجة ، زغاريد وأغاني ، حكمة ، قصة ، هذه النصوص أصبحت هي نفسها مواضيع للبحث والتقديم ، بعد أن جاءت أساساً لتقدّم الرواية كما يقول باختين .

ويطرح وجود هذه الأجناس التي لا تنتمي إلى الجنس الروائي قضية التناصّ .

تعرّف جوليا كريستيفا التناص : «هو جملة المعارف التي تجعل من الممكن للنّصوص أن تكون ذات معنى ، وما أن نفكّر في معنى النصّ باعتباره معتمداً على النّصوص التي نستوعبها ونتمثّلها فإنّنا نستبدل بمفهوم تفاعل الذّوات مفهوم التناصّ »

والجانب الحواري جزء أساسي من آليات التناصّ ، حيث يحاور النصّ النصّ الآخر فيستوعبه حيناً ويدمّره أحياناً ، مما يساهم بعض الشيء في كسر أحاديّة الصّوت للكاتبة .

وحين نحاور نصّ الكاتبة نجده يحتوي نصوصاً كثيرة ، تحاورها هي ونحن نحاور بدورنا نصّها .

أكثر ما تحاور الكاتبة الأمثال الشعبية والأشعار (ولا عجب فالروائية شاعرة) فهي تستخدمها على طول الرواية وامتدادها .

أما بالنسبة للأمثال الشعبية فهي تستخدم الكثير منها ، منها ما يكرّس قيم الماضي ويستخدمه الناس لمداراة عجزهم وإحباطهم ، وتستخدم القليل من الأمثلة التي تكرّس الإيجابيّة .

أما الأشعار ، فالكاتبة تورد جزءاً من شعر أو عبارة شعرية ، تلك الأشعار التي تحاور بعضها لتعطيه معنى آخر ، ويؤكّد معظمها أفكارها وآراءها مثل :أجزاء من أشعار مظفر النواب ونزار قباني وفدوى طوقان

وعبارات شعريّة لمحمود درويش مثل: وطني ليس حقيبة

تحاور شعر محمود درويش: بين ريتا وعيوني بندقيّة، لتستبدل بندقيّة المحتلّين بسيف القرار الذي يفعل فعل البندقيّة ،فسيف القرار يقرّر مصير فاطمة، التي ظلمت وقتلت معنوياً ثم قتلت نفسها مادياً، فانتحرت من ظلم الرّجل وظلم المجتمع.

ثمّ تحاور قول الشّاعر: وخير جليس في الزّمان كتاب، لا لتنفي المفهوم بل تستعين بالشّعر لتضيف إليه ، جاعلة للعلاقة الحميمة بين الإنسان والإنسان أفضليّة تفوق العلاقة بين الإنسان ودفتي الكتاب فتقول: وخير جليس في الزّمان حماتي.

ترسّخ الكاتبة هذا المفهوم على طول الرواية، مختلفة مع المنطق السائد والثّقافة السائدة، التي لا تفتأ ترسّخها أجهزة الإعلام حول الكره الطبيعي بين الكنّة والحماة، مما يجعل المرأة عدوّة المرأة قبل أن تولد، لأن الثّقافة السّائدة تهيّئ المرأة لدور يرسم لها، مما يجعله يبدو طبيعيّاً غير قابل للتغيير، بينما هو موضوع ثقافيّ قابل حتماً للتّغيير.

وتبالغ الكاتبة في تأكيد هذا المعنى، حين تأتي بأغنيتين لفيروز من كلمات جبران، وأغنية لأمّ كلثوم لتضيف إلى معنى العشق المألوف، المعنى الإنساني، حيث الصّداقة التي جمعتها بحماتها «أنت لم تعودي أم رياض التي أفتقدها فحسب. وتجاوزت أم رياض التي أرهبها. ولست مجرّد أم زياد الذي أحببته منذ سنيّ طفولتي المبكرة، ولست تلك التي يعذّبني النظر إلى التشقّقات في كفّيها وقدميها. لم تعودي بالنسبة لي تلك الأمّ التي أتبعها كظلّها ومجرد صديقة أستأنس لوجودها أنت لم تعودي واحدة من هؤلاء بل أنت كلّ هؤلاء مجتمعين».

أما الزّغاريد والأغاني الشعبيّة التي توردها، فقد عبّرت بعضها عن مفاهيم مجتمعيّة تحاورها الكاتبة لتنفيها ضمن نقد لمحتواها، حيث التأكيد كلّ التّأكيد على قيم الرجولة وعلى إعلاء شأن الرجل ووضع المرأة في الصورة الخلفيّة.

أما الحكمة فهي تستخدمها لتؤكّد ما أرادت قوله منذ عنوان الرّواية على الغلاف الأماميّ: الذّاكرة لا تخون أصحابها ولكن هم الذين يخونونها.

وبعد، تعاني شخصيّات الرّوايتين: ذاكرة لا تخون، الخيط والطّزّيز، الرّئيسة القلق والإحباط، ذلك القلق وذاك الإحباط الذي يصاحب المجتمع الحديث بشكل عام والمجتمع الفلسطينيّ بشكل خاصّ، والمرأة الفلسطينيّة بشكل أكثر خصوصيّة، لقد حوّل المجتمع الحديث البشر إلى أشياء، وهمّش الإنسان، فكان الواقع العام المحبط الذي تداخل مع واقع الاحتلال الإسرائيليّ لأراضي فلسطين، وواقع الحكم الذاتي على الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة، ولم تحاول أيّ من الكاتبتين إعادة إنتاجه، لقد نقلتا هذا الواقع من وجهة نظرهما، فكان لهما شرف المحاولة، وكان لنا حقّ الاختلاف والحوار.

في صهيل المسافات، تختار كاتبة الرّواية رجلاً ليكون الشّخصيّة الرّئيسة في الرّواية، مختلفة بشكل جذريّ عن الرّوايتين السّابقتين، ومختلفة عن روايتها السّابقة: ليلتان وظلّ امرأة، من حيث اختيار الشّخصيّة الرّئيسة، ومن حيث التمكّن من الأدوات الفنيّة، مما يدعونا للتّساؤل: هل تعطي شخصيّة الرّجل آفاقاً أوسع للحركة؟ كما رأت أحلام مستغانمي؟ أم إنّها لا ترى في المرأة بطلاً من أبطال التّشكيل الاجتماعي كما عبّرت هدى بركات؟ ثمّ ألا تستطيع المرأة أن تقول قولها من خلال شخصيّة المرأة؟ ألا تستطيع أن

تفتح الأبواب على مصراعيها أمام حركة شخوصها إلاّ إذا كانت الشخصيّة الرّئيسة رجلاً؟

لقد أجابت ليلى الأطرش عمليّاً على هذا السّؤال، من خلال اختيارها رجلا ليكون الشّخصيّة الرّئيسة في روايتها: صهيل المسافات، بعد أن كانت قد اختارت امرأتين بطلتين رئيستين في روايتها: ليلتان وظلّ امرأة.

تخرج الكاتبة في هذه الرّواية من العالم الدّاخليّ للمرأة، إلى عالم الرّجل الداخلي، حيث نراها تتحرّك بشكل أوسع، من خلال الإمكانيّات الّتي تتيحها الشّخصيّة.

وبينما تحكي المرأة في ليلتان وظلّ امرأة، مستخدمة الّليل ستاراً لحديثها-كما شهرزاد-حيث يكون الّليل معيناً للشخصيّات على لحظات البوح والكشف والصّدق، يحكي الرّجل »صالح أيّوب«، ودون أن يستتر بالّليل، يروي حكايته في وضح النّهار، منذ الطّفولة حتّى الكهولة.

يحكي الرّاوي من خلال أسلوب المونولوج الدّاخليّ ومناجاة النّفس، متقاطعاً مع السّرد، فيكشف ذاته ويعرّيها، يبدأ من الحاضر ويعود إلى الماضي في توال على امتداد الرّواية، ومن خلال »صالح أيّوب« نتعرّف على نموذج من الرّجال المبدئيّين، الّذين يصارعون المجتمع من أجل أفكارهم، فيطردون من وظائفهم، ويقاسون من أجل الكلمة الصّادقة الجريئة، وبسبب كشفهم للانتهازيّين الّذين يتحلّقون حول السّلطات والحاكم، والّذين يصلون إلى أعلى المناصب الحكوميّة.

وتلجأ الكاتبة إلى كسر الصّوت الواحد للشّخصيّة، من خلال استخدام تقنيّة الحوار، حيث يتحدّث الرّاوي عن نفسه في لغة الآخرين حيناً، ويتحدّث عن الآخرين من خلال لغته الخاصّة أحياناً، ممّا يبعد الرّواية عن المباشرة والأحاديّة، رغم غلبة الصّوت الواحد للرّاوي الّذي يتحدّث منذ البداية حتّى النّهاية.

أمّا عن المرأة من خلال الشخصيّة الرّئيسة، فهناك شخصيّة نسائيّة رئيسة تتخلّل الرّواية كلّها: المرأة/ الضحيّة، الّتي يتقصّدها حمّود الواشلي، تلك الشّخصيّة الانتهازيّة، الّتي لم يتمكّن الرّاوي من فضحها وتعريتها أمام النّاس، كما لم يتمكّن من إنقاذ المرأة المعتدى عليها، ممّا جعل صورة حمّود الواشلي، وصورة المرأة/ الضحيّة تطارده وتقضّ مضجعه، وتساهم في إحساسه بالعجز في بداية حياته العاطفيّة مع سونيا الإيطاليّة، الّتي تتركه من أجل الشّخصيّة الضّديّة، ممّا اقتضى ضرورة العلاج لاجتياز هذه الحالة، ونلاحظ أنّه لم يعط اسما لهذه الشّخصيّة على الرّغم من أهميّتها بالنّسبة له، ممّا يوحي بنموذجيّتها، ويعطي سمة نسويّة للرّواية.

أمّا النّساء الّلواتي أحبّهنّ فكنّ اثنتين: أوّلهما »سونيا« الإيطاليّة، والثّانية الحلبيّة »سوسن صايم الدّهر«، وكانت كلتاهما تحملان سمة إيجابيّة قويّة، كانتا شخصيّتين ضدّيّتين لشخصيّة المرأة/ الضّحيّة، الّتي أقضّت مضجع الرّاوي وعذّبته طويلاً، وهذه أيضاً سمة من سمات الأدب النّسوي، الّذي يتخلّل الرّواية: الكشف والجرأة، والصورة الإيجابيّة عن المرأة واقتحامها العديد من المجالات دون مساعدة الرّجل، وتتبيّن هذه الخاصيّة لدى المرأة من خلال شخصيّة «زهرة»، زوجة الرّاوي الصّغيرة، الشّخصيّة السّلبيّة، والّتي تبدو معتمدة على شخصيّة زوجها في بداية حياتهما، لكنّها تكبر وتنضج بفعل إرادتها ودون مساعدة زوجها، وتتحوّل إلى شخصيّة إيجابيّة، وعلى غفلة منه على حدّ تعبيره: »عليّ أن أعترف أنّها حقّقت ذاتها في غفلة منّي« ٢٦

وحين تصف النّساء على لسان الرّاوي، نجد صورة جميلة تمثّلها المرأة غالباً، فهي المرأة الجميلة

الضحيّة، وهي المرأة العارفة الملمّة بدقائق الأمور، والّتي لا يخجل الرّاوي من الاعتراف بأنه قد تعلّم منها: «وحدها سونيا بين النّساء لم يقتلني خجلي معها.. ولم يقيّدني جهلي عن التعلّم منها» «سونيا كانت مخزن عاطفة.. رحيمة ومتفهّمة.. ولكنّها ترفض الارتباط بي» ۲۷، وهي الحنان والحدب والحبّ والتفهّم، كما وجد لدى زهرة، ولدى أمّه «غريب حدب النّساء وحبّهنّ في أزمات الرّجال» «الصّداقة والحبّ يولدان من مصدر واحد.. من تفاعل روحين في كيمياء عجيبة، تربط بين اثنين من النّظرة الأولى.. يتوهّج الشّعور فينقلب حبّا أو صداقة» ۲۸ «ظلّت يد أمّي خشنة وقادرة على أن تمسح الحزن. تجلوه وتحتويني».

وهي المرأة/ الجميلة/ الحيلة، أحياناً، الّتي تصرع لبّ الرّجال، وتوهمهم بالقرب إلى أن تنال هدفها: «وحين صعقني وجود سوسن صايم الدّهر. أدركت الشّهوة والحبّ والعشق والصّبابة والهوى وسيلان اللّعاب وارتعاش الشّفاه أنا صالح أيّوب من غابرة.. إنّ الحبّ عندي هو أن أملكها، وأن تصير بجانبي، فكيف أقبض المستحيل؟» راقبت سوسن وحلمت بها، أتعذّب بحرماني من ضحكات وجلسات لها في شلّة صغيرة وصديقة لا تفارقها، فمتى عرفت اسمي أو انتبهت لوجودي ولم تلتفت ناحيتي قط؟.. كيدهنّ عظيم!.

لقد عمدت الكاتبة إلى كسر الصّورة الإيجابيّة الّتي رسمتها للمرأة حتّى لا تبدو أحاديّة النّظرة تجاه المرأة، من خلال الصّورة الوحيدة الّتي جاءت بها الكاتبة لنموذج سوسن صايم الدّهر، المتّفقة مع الصّورة التّقليديّة الّتي يكرّسها المجتمع للمرأة، حيث المكر والخديعة وسيلة للحصول على الهدف المطلوب، وحيث استخدام الجسد وسيلة لإغواء الرّجل وكسب ودّه.

ونتساءل: هل ساهمت شخصيّة الرّجل الرّئيسة، صالح أيّوب، في فتح الآفاق أمام الكاتبة، ممّا لم تكن لتتيحه شخصيّة المرأة لو كانت هي الشّخصيّة الرّئيسة؟

أظنّ أنّ الكاتبة قد اختارت الأسهل والأقرب إلى الواقع، واختارت أن تتحدّى الرّجل، فتكتب كما يكتب، دون أن تسعى إلى حفر ذاكرة أنثوية من خلال شخصيّة رئيسة فاعلة، أرادت أن تخرج من الإسار الداخليّ للمرأة، ومن حدود وعيها المرتبط بالمجتمع، وأن تفتح جسوراً على عالم أوسع.

كان يمكن أن تعطي مساحة أكبر للشّخصيّة النّسائيّة في الرّواية، وأن لا تقدّم إلينا من خلال الشّخصيّة الرّئيسة فقط، حتّى يتاح لنا أن نسمع صوتها على لسانها، ومن خلال تيّار وعيها، لا نقلاً عنها، ومن خلال الرّجل فقط، ممّا يجسّد حضورها، ويساعدنا على فهمها من الدّاخل والخارج.

في الميراث تخرج سحر خليفة من ستار اللّيل إلى وضح النّهار، تخرج إلى عالم واسع، لا تحصرنا داخل وعي الشّخصيّات، بل يكون أمامنا نصّ حواريّ، تقتحم المرأة عالم الرّجل بنفس الجرأة الّتي تقتحم بها عالم المرأة، تكشف الواقع بجرأة وجسارة.

لا تقيّد الكاتبة بناءها أو لغتها، تطلق العنان لشخصيّاتها كي تنمو وتتطوّر مشتبكة مع الواقع بقسوته وملابساته، بجماله وقبحه، تحاول أن تبتعد وتحايد قدر الإمكان.

تقول قولها من خلال صور متعدّدة للمرأة، مستعينة بلغة جريئة، مشحونة بالدّلالات معرّية الواقع، مظهرة اضطهاد المرأة بصور متعدّدة، من خلال الدّخول إلى عالم المرأة وعالم الرجل، من خلال تفاصيل عديدة من حياة المرأة ومعاناتها تعرفها المرأة جيّداً.

لا تقدّم إلينا نماذج إيجابيّة كما رأينا في «عباد الشمس»، نموذج سعديّة، هي إيجابيّة في صوتها وفي

جرأتها، في كشفها لعيوب المجتمع.

تطالعنا صورة المرأة «زينة» في بداية الرّواية من خلال منظور ذاتيّ وليس من خلال منظور موضوعيّ خارجيّ أو داخليّ، إنّه المنظور الذي أتاح للرّاوية أن تتقدّم إلينا بنفسها، الفتاة الصغيرة التي كانتها «زينة» ذات الأب الفلسطيني والأم الأمريكيّة التي هي بين البينين واللّغتين والمفعولين، ومن خلال زينة/ الضحيّة تظهر صور لنساء/ فتيات كنّ ضحايا لهذا المجتمع الذي هو بين البنين.

وتنفتح عين الكاميرا من خلال الرّاوية/ زينة على صور لنساء عدّة تلتقيهنّ «زينة» بعد رجوعها من أمريكا إلى وادي الرّيحان ناشدة الانتماء والأمان « فتنة، فيوليت، نهلة».

نحسّ من خلال عرض النّماذج النّسائيّة فهم المرأة للمرأة، ينفتح عالم المرأة بكل أحاسيسها أمام القارئ من خلال تقنيّة أتاحت ابتعاد الراوية عن المسرح وإتاحتها للقارئ الدخول إلى عالم الشّخصيات الداخليّ. صحيح أن الرّاوية تبدو عالمة بكل دقائق الشّخصيات، عارفة بظروفها المحيطة إلاّ أنها تنسحب دون تحكّم ودون أن تقرّر نيابة عن شخصياتها، فتوالي المؤلفة بناءها من خلال المنظور الذاتيّ لإحدى الشّخصيّات والمنظور الموضوعي الداخلي.

ومن خلال السّرد تتّضح صورة «زينة» المرأة المغتربة نفسيّاً والتي تتقارب أحياناً مع عائلة أبيها وتغترب أحياناً كثيرة أخرى عنهم. قبل ضياعي، هويّتي ضاعت، وكذلك اسمي وعنواني، كان اسمي بالأصل زينب حمدان، ثمّ مع الوقت أصبح زينة .

يتقدّم الاسم على الفعل في الفقرة السابقة ليدل على تأكيد فقدان الهويّة والضياع، تهرب «زينة» من والدها بعد حملها خوفاً من القتل وتلجأ إلى جدّتها (الأمريكية) « الوالد هرب منّي، أو بالأحرى، أنا من هربت»، ولا تجد الأمان عند جدّتها وتعود للبحث عن والدها فلا تجده لكنها تهرع للقائه حين تأتيها رسالة من عمها يذكر فيها أن أباها حيّ يرزق وأنه في البلاد. «وصلتني رسالة من رجل يذكر فيها أنّ الوالد في مكان ما، أي أنّه حي يرزق، وأن الرّجل هو عمّ لي، وأنّ المكان وادي الريحان»

تؤكّد الرّاوية اغترابها عن أهلها منذ الفترة الأولى، فالرّجل هو عمّها وهي لا تعرفه ولا تعرف عن أهلها شيئاً. ورغم أنّ «زينة» تذكر فحوى رسالة عمها التي جاءت على أثرها «عجّلي قبل أن ينقطع الخيط ويسقط حقّك في الميراث». إلاّ أنّها تعود لتقهر اغترابها وتحاول الانتماء «أحسست ساعتها أنّي أقف أمام نافذة خلف ستائرها تكمن ملامح البلد الذي طالما حلمت برؤيته، وحنان الأهل الّذين فقدتهم منذ الطفولة، ودفء الانتماء إلى جذور بحثت عنها بلا طائل».

تعود «زينة» إلى وادي ريحان ولا تنجح أبداً في أن تنتمي إلى واقع هي غريبة عنه. حين تقترب من الواقع وتعيش في البلاد، تتبدّد الرّومانسية وتجابه الواقع المعقّد ويكون عليها أن تفكر: «وجلست وحدي أراقبهم وأراجع نفسي والمشروع، أي مشروع؟ أأكون هنا مثل نهلة؟ أأكون هنا مثل فيوليت؟ أتكون العيلة مقبرتي؟ أيكون هذا ثمن الميراث؟ وعدت أدوّن في أوراقي أنّ الأفراد في عائلتي مجرد زردات مفروطة في سلسلة أصدأها القهر».

اكتشفت «زينة» أنّ الواقع شئ والتّطبيق شئ آخر، جاءت تبحث عن العلاقات القويّة بين الأهل وبين أبناء البلد فوجدت أنّ العلاقات مجرد رموز أو تقليد، كلّ يعيش في فلكه وله دنياه. وجدت صورة المرأة المكبّلة بقيود العائلة والمجتمع وأحسّت بالظلم الذي يصيب المرأة في كافة مراحل عمرها وأينما كانت.

أمامها صورة «نهلة» التي تتقدم إلى القارئ من خلال منظورها ومن خلال لغتها الخاصّة حيناً، «هذا اللّي نلته من عمري، هذا اللّي ضيّعت شبابي في الغربة علشان أناله هذا الذي صرفت عليه من شقا عمري وعرق الكويت عشان ألقاه؟ هذا وهدول، كلّهم، كلّهم، عصروني مثل الليمونة وراحوا لحالهم وداروا الدنيا وداروا ظهورهم» ، ومن خلال لغة الآخرين حيناً آخر :

لغة الرّاوية مرّة : «معلمة بدأت نضرة وباتت عانساً»، ولغة مازن «نهلة ما كانت فوق الكلّ، لا فوق النساء ولا فوق الرّجال ولا فوق الجنس، وربما هي في الواقع، مجرّد جنس، وإلاّ ما سرّ علاقتها بهذا السّمسار المسخ؟» . ولغة كمال : «يذكر أمسية شتائيّة والأمّ تعاني عذاب المرض، جاء الطّبيب ودخل الغرفة ولم يأخذ معه إلاّ نهلة، حتّى أبوه بقي في الصالة معهم، يقرأ قرآناً ويستغفر، ونهلة تروح وتجئ بسرعة دون توقف، كانت ما تزال مراهقة وصغيرة، لكنها تتصرّف كامرأة ذات مشاغل تطبخ، تغسل، تنظّف البيت وترعى الأم، كانت بالفعل هي أمّ الدار» .

نلاحظ التعدّد اللّغوي والشّكلي الذي حقّق انكسار نوايا المؤلّفة، هذا التعدّد يضمن ثنائيّة الصورة للنصّ الرّوائي كما يؤكد باختين . ويبعده عن الأحاديّة والمباشرة ويعلي إمكانيّاته الفنيّة.

وعند تقديم «فيوليت» نسمع صوت الشّخصيّة من خلال الراوية «زينة» ومن خلال منظور الشّخصيّة ذاتها ومن خلال منظور البيك.

من خلال الرّاوية : «لكن فيوليت ليست للعشق ولا عشيق، وإن كانت تحبّ فلأنّ الحبّ شئ يعدها بالطّيران عبر المدى والموسيقى وشذى نيسان، لكنّ الرّجل لا يفهم» . ومن خلال منظور الشخصية ذاتها : «لكن الواقع ليس قمراً أو وجه البدر، وهي كذلك ليست فيروز ذات المريول المترنّح تحت الزخّات ودروب الورد، فرجال دروب وادي الرّيح ليسوا أمراء، بل هم عمّال وفلاّحون سرقتهم مصانع إسرائيل من مزارع مقفرة مهجورة ما كانت لهم، وهم أيضاً حفظوا الثّورة عن ظهر قلب حين تغنّوا بمجد القائد ودم الشهيد، ها هم أمراء وادي الريحان، هذا هو النصر في زمن غزاة التّلفزيون وإحالة الخزي إلى تحرير وشبه انتصار» .

ومن خلال شخصيّة البيك : «فيوليت هذه بنت الرّاهبات ذات المواهب والإحساس والشّعر القصير والفنّ الطّويل وعظام الفكّ المربوعة كأودري هيبورن» .

تكشف المرأة / فيوليت واقع الفساد على جميع الأصعدة، فساد الثوّار الذين وصلوا إلى السّلطة ولم يعودوا ثوّاراً، وتعمّم الفساد إلى أن يصل إلى الرّجال جميعاً «ورأت الرّجال بلا هالات ولا عظمة من خلال العمل ودعك السوق. المرأة لديهم مجرّد جنس» . أمّا القادة فتكشف فسادهم وإفسادهم رفيقاتهم وصديقاتهم «تسع فتيات تعرفهن مررن بهذا وسقطن سقوط البغايا . الواضح أنّ البغيّ تقبض ثمناً، أمّا الفتيات فرحن ببلاش وقبضن الثّورة والتّحرير» .

نحسّ هنا بصوت المؤلّفة يعلو على صوت شخصيّاتها، تكسر حيادها الذي حاولت اتّباعه في بناء شخصيّاتها، وتبالغ وتعمّم وتلقي أحكاماً أحاديّة الجانب دون أن تقدّم إلينا شخصيّة نسائيّة واحدة تحاور هذا الواقع من خلال موقع مغاير، خاصة وأنّ الرّواية قد انطلقت وأخذت قوّتها من نصّها الحواريّ، إذ تكتسب رواية «الميراث» أهميّتها من تعدّد الأصوات فيها، هذا التعدّد الذي جعل القارئ على معرفة عميقة بأكثر من شخصيّة في الرواية.

«وفي الرّواية المتعدّدة الأصوات لم يعد لدينا الرّاوي العارف بكل شئ، بل لم تعد هناك هيمنة لصوت

واحد، بل لمجموعة من الأصوات وتيار وعي شخصيّات متساوية، والرّاوي يكون واحداً من هذا الأصوات فقط».

فيحاء عبد الهادي
رام الله

مصادر ومراجع الدراسة :-

١. الأطرش، ليلى. صهيل المسافات. القاهرة: دار شرقيّات للنّشر والتّوزيع، ١٩٩٩م.
٢. الأطرش، ليلى. ليلتان وظل امرأة. عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م
٣. الأعرجي، نازك. صوت الأنثى (دراسات في الكتابة النسوية العربية). دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ١٩٩٧م
٤. باختين، ميخائيل. الخطاب الروائي. ترجمة (محمد برادة). القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر، ١٩٨٧ م .
٥. البرغوثي، وداد. ذاكرة لا تخون. البيرة :(د.ن.)، ١٩٩٩م.
٦. تودوروف، تزفتيان، باختين: المبدأ الحواري، ترجمة (فخري صالح). القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٦ م.
٧. حافظ، صبري. التناص وإشاريات العمل الادبي، مجلة ألف، ع٤، ربيع ١٩٨٤م.
٨. خليفة،سحر. الميراث. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٧ م .
٩. دراز، سيزا قاسم. بناء الرواية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤ م .
١٠. ذياب، فاطمة. الخيط والطّزّيز. شفا عمرو: بلديّة طمرة، ١٩٩٦م.
١١. عبد الهادي، فيحاء. نماذج المرأة البطل في الرواية الفلسطينية المعاصرة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧ م .
١٢. العيد يمنى. تقنيات السرد الروائي. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠م.
١٣. العيد، يمنى. الراوي (الموقع والشكل). بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٢ م .
١٤. الغذامي ، عبد الله محمد. المرأة واللغة. ط٢. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٧ م .
١٥. غولدمان، ساروت، روب جرييه، مويلو. الرواية والواقع. ترجمة (رشيد بنحدو). الدار البيضاء: عيون المقالات، ١٩٨٨م.

16. Bakhtin ,Mikhail.The word in the novel .comparative criticism,V.2, Cambridge University Press,1980

أفضل فراشات
وأفضل هيلوكبترات لعام 2000

حدث يرتبط مع ٨/٢/٠٠

تحت السور مباشرة ألقي بزجاجات بيرة فارغة بينها بدت بعض الأعشاب الخضراء، وعليه وقفنا ننظر إلى البحر.

وعلى البحر تمر، بالإضافة إلى أنظارنا، ريح قاسية.

كانت الريح تقرص سطحه، دون أن تكترث بعناء تحريكه. رؤية المياه تنتفض فجأة ثم تختفي دون أن يلحظها أحد من البداية، تؤلم حتى درجة أن توقظ فينا رغبة أن نحل مكان البحر. أن تقرصنا الريح.

ومن حيث لا أدري وعلى ذات المشهد، بحر وسور ومزبلة وأعشاب، أضيف بفراشة.

أخرجت يدي من جيب معطفي، وربما هو أمل يجب أن ينتهي أخيرا بأنها قد تدفأ هناك. فوق معطفه تراكمت طبقة ضوء، وهكذا تحولت خشونة الصوف المألوفة إلى هالة تحيط بذراعه حتى كفه نصف المفتوح. عندما لمستها، استدار إلي والتردد الدائم الذي يملأ روحه بدا واضحا في عينيه، عينيه اللتين ضاعت تفاصيل رموشها مع بقية الضوء.

كم أنت جميل. سألت:

– هل رأيت سياج ذلك البيت؟

فاستدار إلى البيت والضوء معه، وارتفع مستوى طيران الفراشة قليلا عن سطح المزبلة.

هل كان أساسا قبل هذه اللحظة فراشات في العالم؟

على يميننا كان بيت وحيد، تجلس في ساحته خمس نساء يضحكن بشدة، فيبتسم هو ابتسامة السيد المعتق لسعادتهن، ولأفكاري.

عند النظر إلى النسوة، قد يتلاشى السياج المحيط بهن، لكنه هناك، وإليه أردته أن ينظر، إلى عشرات الزهور البلاستيكية التي علقت عليه. حمراء وصفراء وزهرية وليلكية وبيضاء وصفراء وحمراء.

هذه الزهور البلاستيكية على السياج الحديدي كانت حاليا الطبيعة الأكثر ممكنة في المكان، تحيطها من كل جانب تقريبا، هالة من ضوء الشمس.

الفراشة أيضا تحيطها هالة من الضوء، والمزبلة والأعشاب. ولم لا؟ هل سيختاره الضوء هو وحده دون كل هؤلاء؟!

المشهد لا يزال على حاله: بحر، ريح، سور، زجاجات فارغة، أعشاب، نساء، هو، أنا، فراشة. ومن منا يملك قوة على الحراك وتغيير حال المشهد!

من هنا من على حافة السور، لا تبدو الإشارة «مخرج» مع هالة ضوء، من الفلورسنت هذه المرة، تحيط بكلمة «خروج»، وبرسم لإنسان محايد المعالم، كل ما يبدو عليه هو أنه يريد أن يخرج، لكن بحكم وظيفته، لن يتحرك أبدا.

تماما كما في المشهد السابق، ربما أكثر بردا.

عدنا نبتسم أحدنا للآخر كسيدين معتقين أحدنا للآخر. أخيرا، بقدر ما أعطت تلك الأزهار البلاستيكية رائحة، بقدر ما منح أحدنا الآخر دفءا.

في كل هذا الازدحام من الأفكار والأحاسيس، لا تزال الفراشة تطير، ربما لأن لا شيء آخر تستطيع أن تفعله من أجلنا، فربما لم تكن هنالك حاجة لأن تكون.

تطير الآن على مستوى حبنا.

ويزداد الارتباك لأن لا شيء يمكن لأحدنا أن يبادر إليه، بالرغم من كل ذلك القرب الذي تبنيناه. فجأة ابتعدت الفراشة، فركضتُ خلفها وهو خلفي.

كلما ابتعدت كلما ازداد علوها وتبديلها للمشاهد. أولا طارت في اتجاه البيت وقبل أن تصل السياج لفت إلى اليمين وأكملت مسارها بمحاذاة السور، ثم توقفت لبضع اللحظات في الهواء، فتوقفتُ وتوقف هو. الفراشة الآن على علو أربعة أمتار، وهو على بعد مترين. هنالك شيء في حركة أجنحتها من حركة جفنيه. تلك البساطة في كليهما، ذلك هو.

عادت تطير إلى أعلى وأبعد تدريجيا، لكن ثقل أنفاسي يمنعني عن خفتها. وللحظة، خلال النظر إلى الخلف، انفسح مشهد جديد لبعد. هو هناك.

بقينا معا إلى الأبد، هي أمامي وهو خلفنا، حتى ما عدنا نستطيع الملاحقة أكثر.

لو كنت أعرف أن هذه ستكون النهاية، كنت على الأقل عدت بسرعة وعانقته بشدة، بدل أن ألاحق تلك الفراشة.

٢١/٢/٠٠

قبل أيام لاحقت فراشة.

أمس القمر.

في البداية، كان يبدو كمصباح دائري، لا يمكن تفرقته من بقية المصابيح في شارع الحي.

١١/٣/٠٠

أن تسمع صوت أوراقك تطير ولا تتحرك للالتقاطها. الضوء يمسك برقبتي جيدا ويهدأني.
توجد أيضا فراشة تطير.
أول شيء جميل هذا اليوم.

١٥/٣/٠٠

أسرعت. كلا لم أسرع، ولكن جلست على أول كرسي وجدته خلال حزني، فوجدت أنه لا يمكن إقناع الألم أو الحزن.
انتهى وقت الحب. معه تعاسة شديدة. بدونه تعاسة أقل وأصعب.
سأنتظر قدوم الفراشات.

١٧/٣/٠٠

أقل حزنا.

١٦/٥/٠٠

لا أكثر ولا أقل. كما بعد نوبة قلبية، لا أفضل ولا أسوأ. **Stationnaire**.
سعادة وحيدة تأتي من الحمامة التي تأتي كل صباح خلف النافذة وتهذر بهدوء. لا أحد معها. وتوجد فراشة بيضاء، هذه المرة الثالثة التي أراها في المنطقة.
أشعر بهدوء، لكنني أريد أكثر.

٩/٦/٠٠

يوم آخر، لا أفضل ولا أسوأ. ممكن أسوأ قليلا.
الصباح يمر كل يوم بسرعة.
لا تزال توجد فراشات ولم ينفذ سحرها بعد. عندما انتبه للحظة حولي، تمر واحدة على الأقل.
لا أدري ما الفرق بين فراشة بيضاء وفراشة صفراء. أعتقد أن البيضاء تجر خلفها يوما جميلا، والصفراء يوما غريبا. كذلك البيضاء تمر أمام النافذة الخلفية، والصفراء تمر في الساحة.
وجود كليهما يجعل المشهد أفضل، ولكن بدون طعم للحياة.

٢٢/٦/٠٠

لقد تعشيت الآن، صنعت وجبة كاملة لكي أقتل الوقت، والحزن خلاله. بعدما انتهيت من الأكل، بقي طعام لشخص آخر. فسيبقى لي للغداء غدا.

لو كانت الفراشات تطير في مثل هذه الساعة حولي، لأراحتني من الذاكرة حوله.

٢٣/٦/٠٠

الفراشات لن تفيد في مثل هذه الحالة.

في طريق العودة إلى البيت، وكان الشارع فارغا كالعادة، وقفت فتاة سائحة تصور الشارع وأنا أمشي فيه.

لا بد أنني ظهرت في صورة السائحة. في هذه الصورة التي ستضعها فتاة غريبة في ألبوم بعيد، في مكان أغرب وأبعد، سأظهر أنا، دون أن يعرف أحد عن درجة حزني في هذا اليوم.

٢٢/٧/٠٠

قلم جديد.

الحزن لا يزال يحوم حولي، وكذلك الفراشات البيض. كيف فجأة أصبح الحزن، وكيف فجأة ظهرت الفراشات البيض.

١١/٨/٠٠

بحاجة لنعومة الفراشات عندما تمر في وقت ما، فتدلل الكون بطيرانها.

كل ما هو موجود حاليا، شمس في الخارج، بين الغيوم، تضيء وتخفي ضوءها في هذه المقطورة من القطار المسافر، كالبرق.

الجمال لا ينتهي أبدا.

١٣/٨/٠٠

قلم جديد. صفحة جديدة. عيد ميلادي.

مع بعض الغرباء في قرية أو مدينة ما. هذا ما أفعله في عيد ميلادي في عام ٢٠٠٠.

نمت قليلا عندما بدأت تمطر. كانت عاصفة. ثم أفقت، وإذا شمس ودفء، وفي الخارج، بين الأعشاب والزهور الصغيرة، كانت فراشات بيض تحيط بالمنطقة. واحدة استقبلتني وذهبت، واحدة جلست معي هناك، وأخرى ودعتني.

١/٩/٠٠

توجد فراشة بنية صغيرة في البيت وكأنها أشد مللا مني.

كل اليوم تروح وتأتي على حيطان الغرفة.

٢/٩/٠٠
أمس معست الفراشة. أول مرة أقتل فراشة. حتى لم أشعر بقتلها لشدة نعومتها.
عندما رفعت إصبعي، وجدت أن جسمها قد ترك أثر مثل الغبرة، فمسحته وقد زال بسهولة مفاجئة.

٣/٩/٠٠
دائما أصل إلى نقاط التفتيش ومعي الآثار البغيضة التي يخلفها في المرء إسرافه المفرط في الشراب.
جئت كل الطريق وقد لا أدخل غزة. تحت مقعدي توجد فراشة صغيرة ميتة.

٢٣/٩/٠٠
حتى في مركز الشرطة يوجد فراشات.

٢٨/٩/٠٠
لقد انضم إلى فضاء البلدة القديمة هيلوكبترات.

٦/١٠/٠٠
مرة أخرى صحتني الهيلوكبترات. عدت ونمت قليلا.
عندما أفقت كان كل شيء هادئا. السماء. الحارة. البيت.

١٣/١٠/٠٠
من حيث جلست أشرب القهوة في الفرشة، رأيت هيلوكبتر يعبر من النافذة أمامي مثل فراشة- من اليسار إلى اليمين.
بعد القهوة أكلت لبن، وبعد ذلك صار يبدو كل شيء فارغا.

اعتراف صغير
فكرت في أمي عندما أكلت اللبن. هل أمي قلقة علي وأنا أسكن قرب الحرب؟
رغم كل شيء، شعور في الراحة غير منطقي.
كل ما يشغلني هو متى سيبعث لي برسالة ليطمئن علي في هذا الوضع الذي لم يسمه أحد بعد حربا!
وأمس بعث لي برسالة. رسالة لا يمكن أن تجيب رغبتي أكثر مما هي. بعد ذلك، شعرت أن الوضع خطير. قلقه عليّ جعلني قلقة.
قبل أيام، بعدما انتهيت من مرضي خرجت. مشيت من بيتي عبر السوق كالعادة، دون أن تكون أي عادة. السوق كانت مظلمة وفارغة، رغم أن عشرات المصلين مشوا فيها. كلهم مشوا في ذات الاتجاه وأنا معهم. كلهم حزينون.

صار الحزن مادة، شيئا يشبه أكياسا بلاستيكية مليئة، تُركت في طريق السوق.

وأنا أمشي كان قلبي يؤلمني وصدري. جسمي كان يمشي وكله صحو بانتظار ربما رصاصة ستأتي بشكل مفاجئ إلينا. إلي. إلى الصمت.

لم أكن خائفة إن كانت ستأتي. كنت أنتظرها. جسمي كان ينتظرها وفقط.

كانت رغبة في أن تأتي وانتهى.

أكملت طريقي.

في الطريق كان يقف أولاد صغار يرمون الحجارة ويبتسمون إلى الجنود. والجنود هناك، خلف الأشجار والسياج وأكياس الرمل والباطون وواقي الرصاص، مختبئين.

وفي الحافلة كان الناس مثل أمام شاشة التلفزيون عندما كانت أمي تشاهد أحيانا المصارعة وتحاول تنبيه المصارع إلى ضربة من الجانب. لكن لا أحد يسمعها، لأنهم داخل التلفزيون. لأنهم خارج الحافلة. واقفين إلى جنب بعضهم البعض، وواحد على الأقل يمشي حالما.

وأنا في كل هذا، أنتظر رسالة منه، أو فراشة حتى لا أفكر به، وعندما تصل، أذرف دمعتين بالزبط ثم أنام بدون فائدة، إذ أصحو مبكرا، حزينة ، كأن النوم لم يكن أبدا بين تلك الليلة وذلك الصباح.

١٧/١٠/٠٠

أشخاص يموتون، يصابون، يحزنون، يبكون، ومن أمام التلفزيون كل شيء يبدو نظيفا وبعيدا، وليس أطول من دقيقتين وأربعين ثانية.

وفوق كل هذا، غروب جميل للشمس من فوق بيت جالا بعد قصف، وغروب رائع بين غيوم قبل المطر، ثم قوس قزح على عالم أصفر مزدحم بسيارات تقف منذ أجيال أمام حاجز لن يسمح لها بالعبور منه. و.

وفراشة بيضاء تطير على حدود مستوطنة إيتمار حيث وقف مستوطن وأطلق النار على جاني زيتون.

أمس، شعرت بألم شديد في عظامي لأول مرة، وبسبب الألم في الجسد، منحت لعيني تصريحا بالعمل.

٢٠/١٠/٠٠

على الأقل ثلاث هيلوكبترات تحوم في المنطقة. صوتها يتقدم ويتراجع من خلف المخدة. أحاول متابعة الإيقاع حتى اعتاده وأنام، منذ ساعة وثلث.

حتى لا أستطيع طردها. ذات يوم، لم استطع طرد العصفور ذي الصوت الرديء.

٢٧/١٠/٠٠

صارت أصوات الهيلوكبترات طقسا دينيا يزاحم أجراس كنيسة السريان وخطبة الجمعة من الأقصى.

٣٠/١٠/٠٠

أعتقد أن الفراشات أخلت المنطقة أمام الهيلوكبترات.

لقد سئمت بحثي المتواصل، لم أسأم البحث، بل سئمت نفسي. كل ما أريده هو أن أخلع عني حياتي وأذهب.

عموما، أكاد أختنق من كل الذكريات من كل الألم والحزن، ومن دخان السيارات.

الدفء الوحيد الذي يأتيني هذه الأيام هو من الهواء الخارج من أكزوست السيارات العابرة.

١٨/١٢/٠٠

هيلوكبترات في يوم غير جمعة.

٢٠/١٢/٠٠

كما يعلنون الآن في نشرة الأحوال الجوية أن الطقس جميل، دون ان يلقوا بأنظارهم خارج النافذة، كما هو عندما يعلن آخرون أن الحياة جميلة.

مهم أيضا ذكر أنه اليوم صباحا مرت فراشة من نافذة بيتي. أول فراشة منذ وقت طويل. لونها أصفر.

وزيادة على ذلك، على انخفاض أسعار الأسهم في البورصة، وارتفاع سعر الدولار، قتل إسرائيليان ولدا فلسطينيا، ١٨ عاما، من قرية اسمها عبود.

سوف أبحث عن مكان هذه القرية في الخارطة.

١٨ عاما.

خسر حقه في الاقتراع وفي تناول المشروبات الروحية. وفي الحياة.

٢٣/١٢/٠٠

بينما ينشغل الراكبون ومعهم السائق، في حساب باقي ما دفعوا، أنت ميت لأول يوم.

٢٤/١٢/٠٠

حلمت عنه هذه الليلة (الميت من القطعة السابقة).

أخذني من ذراعي وقال أنه يوجد فراشات يريد أن يريني إياها.

سحبني إلى أمام نافذة مفتوحة، يبدو منها غصن بدون أوراق، تتعلق عليه بكثافة نقاط أو خلايا بنية بشعة، تتزايد في كل لحظة بشكل مرضي مخيف. مثل سرطان.

ربما أذهب للمشي ببطء يلائم إحباطي.

عدنية شبلي

لاجئون في وطنهم/ حكاية شيخ وقرية

ولدت وما زلت أعيش في قرية وادعة تستلقي على قمم جبال الكرمل. دالية الكرمل، القريبة من حيفا.

لم يهجر أهلها في عام النكبة، ولكنها في ذلك العام الأسود احتضنت مئات العائلات التي شرّدت من القرى الشقيقة؛ من عين غزال وعين حوض وجبع واجزم والطيرة والريحانية وأمّ الزينات.

كانت محطة لمعظم هذه العائلات إلى أن تفرّقت بين القرى الأخرى، الفريديس وأمّ الفحم وإلى حيفا وطمرة، وعادت عائلة واحدة إلى أراضيها المطلة على بيوتها وقريتها المهجرة التي استولى عليها مستوطنون فنانون قدموا من أوروبا وأميركا. عادت العائلة إلى عين حوض بعد أن لجأت إلى بيت جدي، أمضت معنا سبع سنين حيث رضعت مع أطفالها حليب الأمومة وعرفت منذ نعومة أظافري، وعلى أظافري الناعمة، أن من يقاسمني رغيف اللبنة والزعتر وحكايات جدتي هو طفل بلا بيت ولا أرض ولا وطن في الوطن الذي هو وطني ووطنه، وصار فناء الدار هو وطننا المشترك.

عائلة أخرى ظلت تسكن في قريتنا الوادعة على جبل الكرمل، عائلة الفحماوي التي شردت من أمّ الزينات والتي لا تبعد أكثر من ثلاثة كيلومترات عن قريتنا، ولو ظلت على قيد الحياة لكانت التحمت بشقيقتها لحمة سيامية، لكن كل ما بقي منها هو أشجار الزيتون وحجارة الجامع والصبار والقبور المتناثرة وكثير من الذكريات.

أمّ الزينات واحدة من عشرات القرى المهجّرة في فلسطين الغربية، ستبقى معنا هنا نموذجاً وتجسيداً لقضية ملتهبة لم يرد ذكرها في ما يسمى المساعي السلمية ومشاريع التسوية من مدريد إلى البيت الأبيض ومن أوسلو إلى شرم الشيخ، وهلمجرا. إنها حسرة المهجّرين في وطنهم مثل عائلة الفحماوي التي تحتضنها بلدنا منذ ثلاثة وخمسين عاماً بكثير من الحب لكن بأمل كبير في أن تعود إلى قريتها وأراضيها وتعمرها من جديد.

في عام النكبة شرّد أكثر من ٨٠٠ ألف فلسطيني من بين حوالي مليون عاشوا في أكثر من خمسمائة قرية ومدينة عربية فلسطينية. الباقون في وطنهم، وكان عددهم حوالي ١٥٦ ألفاً، كان بينهم حوالي ٤٦ ألفاً تحوّلوا إلى لاجئين في وطنهم بعد أن شرّدوا من قراهم ومدنهم التي هدمت أو استوطنت ولم يسمح لهم بالعودة حتى هذا اليوم.

مثلما احتضنت دالية الكرمل عائلات من أمّ الزينات، احتضنت الناصرة عائلات من المجيدل ومعلول وصفورية، واحتضنت الجديدة عائلات من البروة وميعار، واحتضنت الفريديس عائلات من الطنطورة وعين غزال، وكفر ياسيف احتضنت عائلات من عمقا والكويكات والغابسية، وإلى حيفا لجأت عائلات من قيساريا والطيرة، وإلى عكا عشرات العائلات من صفد والشاغور. ويبلغ عدد هؤلاء اللاجئين اليوم حوالي ٢٥٠ ألف لاجئ، يسكنون على بعد «ضربة حجر» عن بيوتهم المهدمة وقراهم المدمرة، ولا يسمح لهم بفلاحة أراضيهم ولا بترميم مساجدهم وكنائسهم التي إن ظلت قائمة فقد حوّلت إلى متاحف ومطاعم وبارات، مثل جامع بئر السبع / المتحف وجامع عين حوض / البار وجامع الغابسية / مأوى بقر المستوطنين اليهود ومتعاطي المخدرات.

قبل عشرين عاماً بدأتُ رحلة البحث عن اللجوء والموت وتقفي طريق الآلام، بدأت بأقرب المعذّبين إلينا، الشيخ المشقّق الوجه من أمّ الزينات، أبي علي الفحماوي.

قال لي الشيخ المشقّق الوجه الذي نتحدّث عنه: «نشّفوا المي، كانت حفنة من مية بير الناطف تطوّل العمر عشر سنين، خفا اللّه راح البير».

هل يأتي يوم ويشرب الماء ثانية من بير الناطف؟

كم كانت هذه الأمنية فاتحة لحديث طويل معه ينتهي بأكثر من حفنة ماء، وحفنة دموع وأكثر من بئر وبأكثر من كرم زيتون، خصوصاً وأن حكايا هذه البئر ترتبط بالزير ابن المهلهل، أكثر بكثير مما يرتبط به يهود مستوطنة «عين عيمق» الذين يحرثون أرض أمّ الزينات ويفلحونها كمن يفلح أرضه «أباً عن جد» دون خجل أو حياء. قلب الشيخ المشقّق الوجه حبّات المسبحة بأنامله التي أصابتها رجفة خفيفة اشتدت كلما احمرّ وجهه وقطب جبينه وكأنه يحاول أن يفجّر قذيفة من الغضب، لكنه عدل وانفرجت أساريره وواصل حديثه بهدوء وروية.

في ذكرى النكبة من كل عام يقوم المهجّرون مع أبنائهم وأحفادهم بزيارة قراهم المهدومة منها والمأهولة بالغرباء ليستعيدوا الذكريات وليجدّدوا ولاءهم للأرض وإصرارهم على العودة، وليعرفوا الأجيال القادمة على الجذور المرتبطة بالأرض ارتباطاً وثيقاً، وقد أقاموا في عام ١٩٩٢ لجنة للدفاع عن حقوقهم بعد أن خامرهم شك بأن قضيتهم سوف «تضيع في الدوكة» - كما نقول في لغتنا اليومية، أي أن اللقاء على مستوى الحكومات سيكرّس للقضايا المعلّقة بين الحكومات والدول، إسرائيل من جهة والدول العربية من جهة أخرى، وفي الاجتماع التأسيسي الذي عقدوه في الناصرة يوم ٢٤ / ٤ / ١٩٩٢ أصدروا بياناً جاء فيه:

«المهجّرون كجزء من الشعب الفلسطيني وجزء من النكبة ذاتها وامتداد للشعوب العربية في هذه البقعة من الأرض، يشعرون بإحباطٍ عميق ومرارة شديدة لتغييب قضيتهم كلياً في مباحثات السلام في

مدريد وعدم ذكرهم بكلمة واحدة لا من قبل ممثلي الدول العربية المشاركة ولا من قبل الوفد الفلسطيني المشارك في المفاوضات. ويصرّ المهجّرون على تطبيق الشرعية الدولية بعدالة ونزاهة لتشمل كل الشعوب التي هضمت حقوقها الوطنية والإنسانية، بحيث لا يخدم تطبيقها فقط مصالح خاصة لبعض الدول الكبرى أو لدول مرتبطة معها. كذلك يناشد المهجّرون ممثّلي الدول في الأمم المتحدة العمل على تطبيق القرارات الصادرة لصالح الشعب العربي الفلسطيني وأهمها القرارات التي تدعم حق العودة».

«كأننا كنا نستعد للرحيل».

قال الشيخ المشقّق الوجه، أبو علي الفحماوي: «أمّ الزينات كانت كل عمرها مهدّدة بالتشريد من أيّام تركيا ومن أيّام الإنجليز وحتى تلك الأيّام السوداء، إذ وصلت فرقة مجهّزة بكامل عتادها وحاصرت البلد على ثلاث جبهات. تركوا الجهة الشمالية للهجيج وبلّشوا سلخ رصاص على اللّي رايح وعلى اللّي جاي، عن جنب وطرف كنت تشوف رصاصهم يزخّ علينا مثل المطر. بعد يومين دخلوا القرية وأقاموا مقر للقيادة على البيادر، ودارت مجموعة في شوارع القرية تنادي: يا عالم يا ناس كل واحد يسلم ويطلع على البيادر».

لم يستطع الشيخ الذي نتحدث عنه مواصلة حديثة دون أن يتوقف هنيهة، كأنه يحاول أن يتذكّر كل كبيرة وصغيرة.

– كنا نسمع عن اليهود انهم بيقتلوا الأطفال وبيبعجوا المرأه الحبلى بالسكين.. ما بقي في راسنا عقل لما شفنا أوّل واحد منهم حامل بارودته وبيقطع شوارع بلدنا.. ما بقي في راسنا عقل، صدّقنا وما صدّقنا.. كنا نقول منعرفهم من حيفا، من يكنعام، يوم يوم عايشين معهم، ما صدّقناش، لحتى شفنا في عينينا..

كان مختار البلد، يوسف العيسى، جالساً في بيته. دخل عليه جندي وطلب منه أن يمثل أمام القائد ليسلم القرية. وفعلاً أخرجه من بيته وهو يحمل «الشرشوح، ملحفة بيضة على عراط طويل» ويقطع الطريق إلى البيادر، ليقابل حضرة الضابط يهودا من يكنعام التي تبعد عن القرية أربعة كيلومترات. ولم يشفع له أنه يعرفه من قبل وأن حق الجيرة على الأقل يتطلّب من يهودا أن يحترم جاره في هذه الظروف الصعبة التي «أصبح فيها رأس مال الزلمه فشكه مصدّيه».

قال له: أنا بصفتي مختار البلد، مسؤول عنها.

فسأله الضابط يهودا: وأين أهل البلد؟

فأجاب: أنا أهل البلد. شو بدّك منّي؟

فقال الضابط: بدّي إيّاهم ييجوا على البيادر، روح صيح يطلعوا على البيادر.

فمشى المختار وإلى جانبه ثلاثة من الجنود هو يصيح:

– يا أهل البلد اطلعوا سلّموا على البيادر!

ولم يصدّق الضابط أن أكثر الأهالي الذين اكتشفوا «باب الجهة الشمالية المفتوح» قد حملوا أمتعتهم وغادروا القرية. فسأل المختار:

– البلد كبيره. وين الباقي؟

وكشف له أن «الناس خافت من القواس فهربت في انصاص الليالي». وطلب من الضابط، بحقّ الجيره،

والمعرفه القديمه، والخبز والملح أن يُبقيه هو ومن بقي في القرية، لكن «الضابط ملعون، بدّه يزيح الناس»، ووضع أمام المختار الخيار إلى أين يتّجه. واختار يوسف العيسى.. خربة أمّ الدرج وخرج المختار.

«بعد دقائق سمعنا طلقات رصاص، عن مسافة كيلومتر.. ثمّ دخلت فرقة، وين ما شافوا واحد، قوّسوه، قتلوا أربعة، واحد أجوا عليه وهو نايم في الفرشه واللحاف. قوّسوه.. متزوّج وعنده أولاد.. اسمه محمّد السليم الحردان...».

– اسماعيل العرف «كان زلمه جهام، كان يملك دارين، واحده في أمّ الزينات وواحده خارجها، هدموا بيته الأوّل وهدموا بيته الثاني، ولم تتركه قوات الاحتلال بدون مأوى، بدون بيت ثالث. فبينما كان في طريقه إلى «العزبه»، أوقفته مجموعة من الجنود، «على مسافة أكمّ متر من القرية، كان شاب مهزوم من البلد ومتخبّي في جبّ سرّيس. سمعهم بيسألوه: وين رايح؟ قال لهم: إلي عزبه ورايح أطلّ عليها! قوّسوه، وقتلوه، جثته مدفونه في السنسله».

والحج عبد الغني كان أغنى رجل في أمّ الزينات. وكان يبلغ الثمانين من عمره، وبينما جلس في بيته وحيداً دخلوا عليه، فاستقبلهم كما تعوّد أن يستقبل الضيوف.

– تفضّلوا! تفضلوا اشربوا قهوه.

تفضّلوا وشربوا القهوه.. وقوّسوه وقتلوه. وخرجوا من بيته، ودخلوا دار الشيخ يوسف، وكان في البيت شاب «شو شاب، زلمه قدّيش بابنا عالي، ما كانش يفوت من هالباب، كان يشتغل في الاي. بي. سي. فتشوه فوجدوا معه دفتر تسجيل. فأخرجوه من البيت وأخذوه إلى الزيتون. وهناك قتلوه. والقول أنهم ذبحوه بالسكين».

قبل أن تسقط أمّ الزينات، خرج خمسة رجال مع زوجاتهم إلى أم الفحم وعاره هرباً من الموت، حمّلوا جملاً بالطحين وما استطاعوا أن يحمّلوا من عفش البيت وعبروا عند «مربط خبّيزه»، على الطريق انضمّ إليهم شابان هربا من الطيرة. لم يعرفوا أنّ هناك من ينتظرهم، كانوا «ماشين وعندهم اللّه واحد»، فطوّقوهم، وصاحوا بهم:

– وقفوا سلموا!

فهجم عليهم حوالي عشرة جنود، وأخذوا يفتّشونهم. كانت بنت المختار تلبس شالاً من الحرير، ولما مدّ الجندي يده إلى زنّارها سقطت أوراق فلسطينية. قالوا للبنت: هاتي المصاري اللي معك.

نفضت الزنار: فسقطت «المصاري» أكثر من ألف ورقة فلسطينية.

سألوا البنات: لوين رايحين؟

وفتّشوا الجمل. فوجدوا شوال طحين و«قرطومة» فشك إنجليزي وسلاح «بيك».

أمروا النساء أن يتابعن طريقهن إلى أمّ الفحم، وأمروا الرجال بأن يقفوا صفّاً واحداً. كانوا سبعة شبّان: يوسف أبو مهارج، عادل الحسين الدبور، حسين رجا فحماوي، حافظ عبد اللّه فحماوي، صبري كيوان فحماوي واثنان من الطيره لم يعرف اسمهما الشيخ الذي نتحدث عنه.

كان واحد من بلدنا من دار بشير.. خرج من أمّ الزينات ومشى على طريق خبّيزه.. على البيادر شاف جثث الشباب ملقحه على الأرض، عرفهم واحد واحد.. صبري وعادل وحافظ.. رجع إلى البلد يصيح:

– الأولاد مقتّلين في خبّيزه .. الأولاد مقتّلين في خبّيزه ..

عندما يقول المهجّرون انهم جزء من النكبة فإنهم يريدون التأكيد على أن أيّ، عتراف بالنكبة وأيّ اعتذار إسرائيلي عنها يجب أن يشملهم، ويُريدون أن يقولوا أيضاً إن أيّ اعتراف بحقّ العودة يجب أن يشمل الاعتراف بحقهم في العودة إلى أراضيهم وقراهم الماثلة أكثر من خمسين عاماً أمام عيونهم دون أن يقدروا على إعادتها أو العودة إليها. وعندما يقولون إنهم جزء لا يتجزّأ من الشعب الفلسطيني والأمّة العربية، فإنهم يريدون أن يضعوا مأساتهم في ذمّة هذه الأمّة ليكونوا جزءاً من الحلّ مثلما هم جزء من المشكلة.

لقد قطعوا طريق الآلام التي قطعها كل لاجئ فلسطيني، وإن تعددت المواقع لكن الجرح واحد. وليس هناك ما يضمن خلاصهم من مأساتهم إلا إذا شملتهم التسويات العادلة لقضية كل اللاجئين الفلسطينيين، وبالرغم من خصوصية موقعهم ووضعهم السياسي والمدني، إلا أنهم لا يمكن أن يتركوا الحكومات إسرائيل كي تتابع أمرهم، فهي ترفض رفضاً قاطعاً مجرّد الاعتراف بهم كلاجئين في وطنهم، حتى أنها ترفض ليس فقط تطبيق القرارات الدولية والشرعية والتوصيات بحقوقهم على أملاكهم، بل إنها ترفض تطبيق قرارات المحكمة الإسرائيلية العليا، مثل قرار المحكمة بإعادة أهالي قرية كفر برعم، والأقسى من ذلك هو أنها وضعت قوانين وأنظمة منذ قيامها بهدف تثبيت حالة اللجوء لهذه المجموعة الفلسطينية تقوم على أساس سلب الأرض بعد هدم القرى، ومنها أنظمة الطوارئ والقوانين المتعاقبة التي تخول وزير الزراعة وضع اليد لمدة ٣٥ شهراً على الأراضي غير المفتلحة وهي ما عرفت بأنظمة الطوارئ لعام ١٩٤٨ – (استعمال الأراضي البور)، وفي عام ١٩٤٩ لجأت حكومة إسرائيل إلى أنظمة أخرى هي أنظمة الطوارئ – (مناطق الأمن) حيث صادرت مئات ألوف الدونمات من الأرض العربية التابعة للقرى المهجّرة وشملت قرى الجليل؛ الغابسية والجيدل ومعلول والدامون وميعار وإقرث وكفر برعم. وفي هذا الوقت أعدّت القوانين التي تستبدل أنظمة الطوارئ لتكريس عمليات نهب الأرض، وكان أوّلها قانون الغائبين لعام ١٩٥٠ حيث وضعت بموجبها أراضي ٣٥٠ قرية مهجّرة تحت تصرّف القيّم على أملاك الغائبين. وقد بلغت مساحة هذه الأراضي ثلاثة ملايين ومائتين وخمسين ألف دونم، وفي عام ١٩٥٣ سنّت قانون استملاك الأراضي ثمّ توالت القوانين التي تجيز للحكومة مصادرة الأرض مثل قانون الأراضي عام ١٩٦٠. الأراضي العربية التي صودرت بموجب هذه القوانين ضمّت إلى القرى والكيبوتسات اليهودية أو حوّلت إلى مناطق عسكرية مغلقة، وفي جميع الحالات لا يُسمح لأصحابها الشرعيين فلاحتها أو البناء عليها.

زيتون أمّ الزينات ما زال منتصباً حتى اليوم ويُثمر، ولا تسمح السلطات لأهل أمّ الزينات الباقين في وطنهم أن يقطفوا ثمر زيتونهم، ولا تسمح لهم حتى بأن يضمنوا هذا الزيتون، بل إن الحكومة تضمّنه لآخرين لكي لا يأكل أصحاب الأرض من شجرهم ولكي لا يرتبطوا بالأرض بوجدانهم ومشاعرهم وانتمائهم.

اللاجئون في وطنهم كغيرهم من اللاجئين الفلسطينيين لا يحملون فقط كواشين الأرض ومفاتيح البيوت وذكريات الماضي والرحيل، بل يحملون أيضاً أسماء قراهم؛ الصفدي والصفّوري والميعاري والجدلاوي، كل منهم ينتسب أو يُنسب إلى القرية التي هُجّر منها، وهم يشكّلون حالة مميّزة في قرانا الفلسطينية التي لجأوا إليها، فلا يملكون سوى الأرض التي أقاموا عليها بيوتهم والتي اشتروها بأموالهم، وهي ترتفع إلى

أعلى ليسكن الأولاد في الطوابق العليا، وهم يرتبطون ببعضهم البعض بصلة قربى تتجاوز الحمولة والدم، إنها قربى الغربة في الوطن، أعراسهم حتى اليوم كما كانت قبل الرحيل، ويندرجون برضاهم وبغير رضاهم تحت تعريفات اللاجئ وابن البلد، ولكنهم في كل الحالات لم يتخلّوا عن الحلم في العودة إلى قراهم ولا عن النضال في ممارسة حق لا يُثنيهم عنه أحد.

في غمرة أحداث اليوم تغيب عن الذاكرة تلك الصورة التي يتحدّث عنها الشيخ وابن الشيخ وزوجته وحتى أحفاده، نقول كانت هناك قرية اسمها كذا، وكانت هناك بلدة صغيرة واسمها كذا، نقولها عندما يقطع الباص الذي يحمل أطفالنا في رحلة ربيعية للتعرّف على معالم الوطن وآثار القرى الممسوحة.

وفي غمرة أحداث اليوم تختفي تلك القرى التي كانت مئذنتها تُعانق السُحب ورؤوس كنائسها تشمخ. وعلى تراب الزقاق العتيق يلهو أطفال صغار ولدوا في إقرث مثلاً أو في جبع وترعرعوا لاجئين في برّاكية خشب، وإن ابتسم لهم الحظ كبروا في غرفة صغيرة في وادي النسناس وفي قلوبهم شوق يشدّهم للعودة إلى الأزقة الترابية التي كانت تلطخ ثيابهم، نتذكّر أو لا نتذكّر، نحلم أو لا نحلم، سنعود أو لا نعود. فعلى لسان الشيخ، وفي كتب التاريخ، في الذاكرة الأكبر، تظلّ عشرات القرى تنتظر عودة أبنائها وستظلّ الذاكرة تحمل صورة حيّة عن عرس الستّ ورديه، وعن زفة جمال الصالح، وعن طوشة البيادر، وعن الجنازه اللي حضروها أهل الشرق والغرب، وعن .. وعن ..

قلنا : يا شيخ ، بعد عمر طويل شو راح تترك لنا؟

ولا شي ، يمكن حكاية بلد

بتظلّ قريه عامره في القلب.

قريه مزهزهه برجالها ونسوانها واطفالها

بعمرانها واشجارها

بتضحك لقرص الشمس

وما بتنتسا

قبل عامين توفي الشيخ أبو علي الفحماوي من أمّ الزينات، وهو الشيخ المشقّق الوجه الذي نتحدّث عنه، كان في التسعين من عمره وقد كانت وصيّته الوحيدة أن يُدفن في مقبرة أمّ الزينات.

حمل أهله النعش وتحرّك موكب الجنازة المهيبة من بيته في دالية الكرمل إلى مقبرة أمّ الزينات، هناك كان ينتظره القبر المفتوح ولكن كان في انتظارهم قوّات مدجّجة بالسّلاح سدّت الطريق بينهم وبين المقبرة وأمَرَتهم بالعودة من حيث أتوا، وحملوا النعش وعادوا يبحثون عن مقبرة تحتضن جسد شيخٍ في التسعين من عمره.

دُفِنَ في ساحة الدار، في منفاه ووطنه على حدٍّ سواء، ولمّا أركن المسلّحون أنه لن يعود إلى قريته، تفرّقوا وعادوا إلى قواعدهم غانمين.

سلمان ناطور

– إلياس صنبر، «خيرات الغائبين»، رواية قصيرة، باريس.

Elias Sanbar, Le Bien des absents, récit, Actes Sud, Paris.

في هذه الرواية القصيرة أو القصّة الطويلة، يعود الكاتب الفلسطينيّ الياس صنبر الى طفولته الفلسطينيّة، مرتقياً منها إلى سنوات النفي والنضال، مسلّحاً في استعادة هذا كلّه بادوات المؤرّخ والأديب والمناضل والسياسيّ المتمرّس. فإذا بنا بإزاء كتاب وجيز ومكثّف ينتمي الى الرواية والسيرة الذاتية والتحليل الاستعاديّ. وإذا بالقارىء الذي لا يعرف الياس صنبر في حياته الشخصيّة بل عرفه مؤرّخاً يخاطب العالم عبر صرامة المنهج ودقّة المعلومات ورصانة التحليل، معرفة قد تدفعه الى الخلط بينه وبين مؤرّخ محترف يتطلّع الى مأساة شعبه ومأساة العالَم من وراء النوافذ الزجاجية لمختبر أو مكتب جيّد التهوية، نقول إذا به يتعرّف هنا على مناضل خاض المغامرة الفدائيّة في الصميم وجابه الموت وأمعن التحديق بالخطر مراراً عديدة. وإذ يستعيد في كتابه هذا بعض هذه اللحظات المكتنفة بالتهديد، فدائماً بتواضع آسر وليعرض معيش الآخرين للخطر لا معيشه هو، سامحاً لنا بأن نلاحظ، كأنّما مارّين وكما لو كان هو يريد الاعتذار، حضوره في قلب المشهد المتفجّر الذي يصفه لنا أو يستحضره.

الكتاب مشظّى، يتفرّق في اتّجاهات عديدة ويذهب من الطفولة المطرودة والمطارَدة الى المهجر البيروتيّ المؤقت فالمنافي الكبرى، ولكنّه يظلّ ملموماً حول محور أساسيّ: محور الغياب المشعّ بحقيقة ثابتة والمعبّأ بحضور ولا أكثر حضوراً.

تبدأ الحكاية في تلك اللحظة الملآى بالتهديد، عشيّة سقوط حيفا في أعقاب مقاومة عتيدة خاضها سكّانها وشارك فيها والد الكاتب–الراوية نفسه. قبل أن تفرغ من سكانها، بدأت المدينة بالانطواء على نفسها فكأنّها لا تريد ان تصدّق ما ينتظرها. ثمّ كثرت عمليّات الرحيل الليليّة، وكان السكّان يعتقدون أنّهم يهبون الرحيل طبيعة مؤقتة بان يحملوا مفاتيح بيوتهم في جيوبهم. هي نفس المفاتيح التي يتوارثها الفلسطينيّون في الشتات، جيلاً عن جيل، شهادة تملّك، وعلامة انتماء وعائديّة.

كانت الأمّ وابناها وإحدى ابنتيها قد هاجروا قبل أيّام إلى لبنان. وحدهما بقيا الأب وابنته البكر، شقيقة المؤلّف. كانت قد رفضت الرحيل، على علمها بأنّ كلّ شيء آيل للزوال. زوال كان الأب بدأ يقرأ علاماته الأولى في رفض البريد، القائم على تقليد بريطانيّ عريق وشديد الدقّة، استلام الرسائل. الشقاق يعمل عمله في وعي الفتاة: تحثّ أباها على اللحاق بالآخرين وتستنهضه للمغادرة، مع أنّها تتمنّى في داخلها البقاء في المكان والامّحاء وإيّاه.

غريب هو الفراغ، قوّة تستحيل الى دوّامة عنيفة وصامتة تدفع بالجموع الى مكان آخر مجهول، إلى «هناك» غامض. وغريبة هي الرحلة الأخيرة تقوم بها الفتاة في أرجاء البيت، بيتها الولاديّ، تودّعه حجرة حجرة، والغياب يرافق خطواتها ويدمغ بثقله الساحق كلّ حجرة مجتازة وكلّ ركن معبور.

يصل الأب وابنته البكر «ساحة المَدافع» ببيروت مع أولى خيوط الفجر، تستقبلهما صيحات باعة الصحف «حيفا سقطت البارحة، حيفا سقطت البارحة...» كان الابن البكر قد رُحّل، كما ذكرنا، قبيل سقوط المدينة. وُضع بين رجلين في المقاعد الخلفيّة لسيّارة. كانت السيّارة تمرّ بمناطق خاضعة لسيطرة عربيّة وأخرى قابعة تحت سيطرة

يهوديّة. مع الاقتراب من مناطق السيطرة العربيّة يعتمر كلّ من الرجال طربوشاً. ومع الدنوّ من مناطق القوّات اليهوديّة، يبرزون رشّاشاتهم وينطلقون مسرعين. هكذا وصل الفتى لبنان وسط «باليه» من الطرابيش والرشاشات. أمّا الابن الأصغر (المؤلّف–الراوية) فكان قد رُحّل صحبة أمّه وأخته الثانية، وكان له من العمر خمسة عشر شهراً. أصيب حال وصوله بالتهاب الأجفان. الطبيب الألمانيّ الذي قام بفحصه يقول لأمّه: «هي من قِبَل الطفل ردّة فعل على ألمك أنتِ». المأساة تنغرس في الجسد باديء ذي بدء، يعرفها ويستبطنها قبل أن يتلقّفها الوعي الصاحي أو الراشد ويجمعها بخيوط المأساة الكليّة. هكذا تتشكّل ولادة الوعي المتألّم، الذي سرعان ما سيتحوّل الى وعي متمرّد.

في تفاصيل صغيرة وكبيرة الدلالة كهذه، تتكثّف مأساة فرد، ومأساة شعب يرتبط هو به برباط الجرح الذي يحيل العلاقة الى ما هو أكبر من مجرّد مواطنيّة عاديّة. ولقد أحسن الكاتب في نظرنا صنعاً إذ أوجز كتابه (شعريّة وجازة: عن هذا بالذات ينبغي أن نتحدّث)، ومحوَره حول عدد من هذه التفاصيل العاملة كبؤَر للتجربة ومفاصل أساسيّة لوعي لا هو بالفرديّ ولا هو بالجماعيّ، بل هو كلاهما معاً: وعي مؤسِّس.

يمكن أن نتتبّع عدداً من هذه التفاصيل ونتأمّلها كما تأتي. واضعين دائماً نصب أعيننا دورانها، أي التفاصيل، حول هذا المركز الفارّ والراسخ في آنٍ والذي يجتذب اليه كلّ شيء: فلسطين. حضور يتشوّفه الكاتب، بل هو مسكون به وإن كان يتعذّر عليه سكناه، يتشوّفه عبر سلسلة من الغيابات يريد العالَم جرّهما إليها، هو والوطن الأصليّ. بالمضيّ الى أقصى الغياب يتجلّى أكثف حضور ممكن. وهذا الكتاب هو أيضاً، وعلى شاكلته الخاصّة، قصيدة هذا الغياب المحوِّل حضوراً.

يستعيد الكاتب–الراوية شجارات الجدّ المتواصلة مع زوجته بصدد الأشجار في المنزل الولاديّ. كان أهمل ترميم المنزل وكرّس جلّ وقته للعناية بأشجاره. يردّد أسماءها باستمتاع عالٍ، فتكرّ الأسماء تحت لسانه كحبّات مسبحة سحريّة. دفاعه الوحيد عن هذه العناية المفرطة حتّى لتقترب من العبادة هو رجوعه الدائم الى قصّة نوح والطوفان. فلئن حصل طوفان في العالم، فإنّ الأشجار وحدها ستنجو، لا لشيء إلاّ لأنّها «تجيد العوم، خلافاً للأحجار».

لسنوات، ستشكّل بيروت ملاذاً آمناً للعائلة، وما يشبه وطناً ثانياً، وذلك لا سيّما وأنّ أمّ الكاتب هي نفسها لبنانيّة. إلاّ أنّ وعي الصغير، والشاب والمناضل فيما بعد، يظلّ متشبثاً بالخارطة الفعليّة والسحريّة لمدينته الأمّ، يتهجّاها عبر أحاديث ذويه ويحفظها شارعاً شارعاً. حتّى أنّه، عندما يعود لزيارتها بعد ما يقرب من خمسين سنة، سيهتدي إلى داره متذكّراً وصف أبيه للأماكن. أماكن صارت مألوفة لفرط ما زيرت (من الزيارة) في الروح.

أوّل ما يتذكّره الراوية من معيشه البيروتيّ هو المشاهد واللحظات المقضّاة صحبة الأب. لحظات تلقينيّة. يأخذ الأب ابنه في نزهة عليهما أن يجتازا فيها صفّين من ناحتي أحجار البناء. «كلّ من اقترب من ناحتي الأحجار عرّض نفسه لتلقّي شظايا الحجارة. فاحرص دائماً على إطباق العين الأكثر تعرّضاً للتهديد»، هذه التي تحاذي صفّ ناحتي الأحجار. فيسير الأب وابنه وقد أغمض أحدهما عينه اليمنى والآخر العين اليسرى. صارا جسماً واحداً بعينين متكاملتين متكافلتين.

كما يشهد الصغير في بيروت مواكب الدفن بطقوسيّتها الزائدة: عربات تتلوها عربات، و«الأطفال المستأجَرون» (صغار دور الأيتام) يحملون أكاليل الزهر وراء الجنازة. أبّهة مفرطة سيقابل فيما بعد بينها وبين البساطة العارية لمواكب دفن الفدائيّين القتلى الذين سيساهم هو في تشييعهم. وفي قرية «صوفر» اللبنانيّة، حيث تمضي العائلة عطل الصيف، يهيم الصبيّ بالغناء الايطاليّ لـ«ساندرو وفرقته». هناك أيضاً يشهد معاناة

ڤرجيني، الفتاة التي تعمل عند العائلة والتي تمحض فريد الأطرش حبّاً افلاطونيّاً. تثير ڤرجيني الفضيحة في القرية المحافظة مرّتين. مرّة عندما تسمح لمصوّر القرية بتصويرها وبيدها سيجارة. ومرّة أخرى عندما تدع رماد سيجارتها يسقط من على الشرفة على رأس ساكنة الطابق الأرضيّ، السيّدة نحّاس، المعروفة بتطيّرها وهوسها بالنظافة.

لكنّ جرح البلاد الأصليّة يظلّ يسكن مسرى الطفولة ومسرى الصبا، ويبعث بإشاراته الخفيّة أو الصارخة في أكثر من موقف ومناسبة. فرفاق المدرسة يميّزون لكنة الصبيّ الفلسطينيّة ويغمزون منها، فيتقن اللكنة البيروتيّة في أسبوع واحد، ومنذ ذلك الحين سيكون له لكنتان أو لهجتان، واحدة بيروتيّة للمدرسة، وأخرى فلسطينيّة للتفاهم العائليّ. ثنائيّة لغويّة داخل لسان بذاته. إنشطار تتأسّس عليه ذاكرة وإليه يحتكم وعي في نشوء. جرح لسانَين، حيثما يتحدّث الكاتب عبد الكبير الخطيبي، في ظروف أخرى وتحت سموات أخرى، عن «عشق اللسانَين».

ثمّ إنّ أسقف الجليل يزور العائلة ويخبر الأب (الذي كان عضواً فاعلاً في «لجنة الانقاذ الوطنيّ» في حيفا) بأنّ أثاث العائلة صار في مكتبه في الأسقفيّة. «إجتاز الحدود ليناكدني بهذا. اليهود سرقوا أرضنا وهو يسرق الأثاث»، سيقول الأب في سورة غضب. ويصرّ الوالد على استعادة أثاث المطبخ (تصميم شتاينر) والجوارير التي حفظ فيها أوراق العائلة وشهادة ملكيّة المنزل الحيفاويّ. ويعود الأثاث بالفعل، ومعه الأوراق التي صار لها قيمة طلاسم أو تعاويذ، يعود تحت هتاف الصبيّة: «اللّه معك! اللّه معك!»، به يُعلون من عزيمة توفيق، الحمّال الكرديّ الذي كان يصعد بالأثاث ثلاثة طوابق.

من بيروت أيضاً، يسافر الأخ الأكبر بعد سنوات في بعثة دراسيّة الى أمريكا. توديع على متن الباخرة يذكّر الكاتب بمشاهد من فيلم« أمريكا، أمريكا» لإيليا كازان. وطوال عامَي الدراسة ذينك، يظلّ للأخ الأكبر صحنه وشوكته وسكّينه على مائدة الأسرة. تماماً كما كان الجدّ في حيفا يمنع الآخرين من احتلال المقعد المرصود لرفيقه وجار العمر أبي أدوارد. حتّى في غيابه، يظلّ الآخر الأليف يشغل مكانه، في طقوسيّة قائمة على الوفاء، وفاء صار عادة مرعيّة وعُرفاً قائماً.

من سنوات النضال، يكتفي الكاتب بتقديم «بورتريهات» وتجارب معدودة، لكنّها مشعّة بخصوصيّة وفرادة متناهيتين. إنّها أنموذجيّة بالمعنى المزدوج للمفردة: لا تُضاهى، وفي الأوان نفسه تلخّص سواها وعليه تشهد. وإذا بفرادة البلاد أو الشعب أو القضيّة نابعة من تجاور فرادات شخصيّة تصنع بتلاحمها وتفاعلها فرادة الجميع. لا فرادة تجريديّة إذن، ولا عموميّة نظريّة أو استعراضيّة، بل تداخل عجيب لمصائر عجيبة. ملاقاة الفدائيّين صحبة المخرج المعروف جان-لوك غودار الذي جاء ليضع عنهم فيلمه «حتّى النصر». كان صنبر يومها بصدد إكمال دراسته الجامعيّة بباريس، ومنها ذهب إلى عمّان لمساعدة المخرج. يشهد لدى وصوله الى الفندق مناظرة حامية الوطيس بين طالب فلسطينيّ جاء هو أيضاً للمساعدة في الفيلم ومساعد المخرج. الطالب الفلسطينيّ يؤكّد أنّه لا يمكن أن يتزوّج من فرنسيّة بباعث من الفارق الهائل بين العقليّتين. والمساعد يصرخ به أنّ من الحُمق أن يفكّر ثوريّ على هذه الشاكلة. وهي اللحظة التي يدخل فيها غودار الغرفة سائراً على يديه، واضعاً بهذه التدخّل «البهلوانيّ» للمناظرة حدّاً.

يصوّر المخرج الفدائيّين ويحاورهم هم ومدرّبيهم والمسؤولين. يحاور الشاعر خالد ابو خالد، الذي يستمدّ من فخامة صوته قدرة على التأثير كبيرة (كان مذيعاً في إذاعة الثورة أيضاً) ومحجوب، المدرّب المصريّ الذي كان يمدّ مخارج الحروف توخّياً للاقناع ويطالب بثورة مستمررررررة. ويتلقّى المخرج من كمال عدوان «أمراً» بالذهاب الى القاهرة لتصوير فرقة للرقص الفلسطينيّ، فيقول له المخرج إنّه جاء لتصوير الفدائيّين لا الفلكلور

الفلسطينيّ. فيقول له عدوان أن يذهبا، هو وصنبر، الى الفندق، و« ينساهما » هناك طيلة أسابيع. فيذهب المخرج للاستراحة في بيت والدة المؤلّف في بيروت. هناك، بفرنسيّتها المتهمّسة، تشرح له السيّدة صنبر ما هي فلسطين: « فلسطين حلم »، تقول له، جارّةً هي الأخرى مخارج الحروف في نهاية الكلمات.

بعد شهور من ذلك، وفيما يعملان على « منتجة » الفيلم بباريس، ينتبه غودار وصنبر الى فقرات من كلام الفدائيّين كان غطّى عليها كلام المسؤولين. كانت تلك مجموعة عائدة للتوّ من عمليّة فدائيّة في الأرض المحتلّة، وكان خطابها مريراً ولا يقبل الردّ: « إنكم لعديمو الاحساس بالمسؤولية! العدوّ شرس ولا يعامل الأشياء بخفّة. وللمرّة الثالثة تجعلنا وحدات الاستطلاع نعبر الأردنّ في المكان نفسه، وللمرّة الثالثة ينتظرنا العدوّ هناك فنخسر إخوة لنا! ».

ثمّة من المصادفات ما يتمتّع بثقل حاسم في اللعبة الحاسمة المسمّاة المصير. ولّما كان الكلّ مرصوداً لمغامرة تتمتّع بطبيعة الضرورة القصوى، فأدنى مصادفة تظلّ ممتزجة بالضرورة فلا تفترق عنها. هكذا يزور الكاتب القدس بشهر واحد قبل سقوطها في أيدي العدوّ في حزيران ١٩٦٧. من هناك يأتي للوالد بهدايا محليّة وبكيلوين من موز أريحا، « أفضل موز في العالَم »، كان قال له والده. ومع اندلاع الحرب، راح أبوه يهيّء حقائبه: « سنعود الى حيفا ». ما كان ليقبل بأن يطعن أحد بالنصر الذي كان يرتسم له، كما لكثيرين، حقيقة لا مجرّد إمكان. بعد الهزيمة بأسبوع، دخل على ابنه، المؤلّف— الراوية، ووجده يقرأ. « لا تكتئب، قال للابن. لا أحد سيقدر على التخلّص منّا. فلسطين شوكة مغروسة في حلق العالَم. لا احد سيتمكّن من ابتلاعها. لا تقلق. » ثمّ يتوفّى الوالد مع الفجر بالسكتة القلبيّة.

يلتقي المؤلّف بجان جينيه، في منزل أحد الأصدقاء ببيروت. لدى الخروج، وفيما يوصله الى الفندق، يلتفت فلا يجد جينيه. كان قد بقي على الرصيف، في اللحظة التي اجتاز فيها المؤلف الشارع وسط زحمة السيّارات. يعود إليه، فينهال عليه جينيه بالنقد اللاذع وبمنتهى الجديّة: « مغفّل! ما ينفع أن تقوم بثورة إذا كنت تريد الانتهاء في الشارع كأحد المشاة الحمقى؟ لا تعرف تقدير الخطر، وتزعم أنّك تريد العودة إلى فلسطين. لن تعرفوا ما هي المدن أبداً. وينبغي عدم السماح لكم بالتجوّل إلاّ في الصحراء ». فيما بعد، سيتحف جينيه صنبر بنصائح مثمّنة في الكتابة: « كلّما احتجت إلى حال أو مفعول مطلق أو سواه لنعت الفعل، قل لنفسك أنّك لم تجد الفعل المناسب. تحاشَ التعبيرات الجاهزة، فكلّها زائفة. ويجب أن تكون قادراً على الكتابة بدون علامات تقطيع — الفواصل وما يشبهها — وأن يكون نصّك مفهوماً تماماً. بعد ذلك، وبعد ذلك فحسب، تضع التقطيع الذي يتلاءم وإيقاع تنفسّك الخاصّ وليس بمقتضى القواعد. » ولقد ترك جينيه في « أسير عاشق » وصفاً لمكتبة صنبر الشخصيّة التي احترقت في بيروت. « جميع الكتب بقيت واقفة على رفوفها، ثمّ سقطت رماداً على الأرض ما إن دخل هو وصدمَ جسده هواء الغرفة. وعلى هذا السرير الناعم [من الرّماد] بقي فنجان من الصينيّ محفوظاً بعناية. مَن يغمز لمَن؟ ».

علامات خفيّة كهذه، غمزات مستترة ولكنّها توجز المصير أو الصيرورة بروعة، هي ما يترصّده صنبر أيضاً في حيَوات أصدقائه ورفاقه وميتاتهم. « أبو الأديب » مثلاً، القائد الفدائيّ الذي كان ذات يوم متمدّداً للقراءة في ظلّ شجرة في أحد المخيّمات الفدائيّة، وإذا به يسمع بمناضل آخر يحمل اسمه الحركيّ نفسه. تطلّع إلى الجريدة التي بيديه فرآها وهي تحمل خبر رحيل رئيس وزراء الهند يومذاك: شاستري لال بهادور. فاختار « شاستري » منذ ذلك الحين اسماً حركيّاً جديداً له. وسينجو شاستري هذا من أكثر من كمين ويخرج هو ورجاله سالمين من أكثر من حصار. في ١٩٧٢، كان مكلّفاً باقتياد مجموعته إلى

سوريا، فاضطلع بذلك وهو جريح. كانت نقطة الماء الوحيدة قرب المكان الذي كانوا فيه متعرّضة لقصف مستمرّ. ومع ذلك فقد أمّها زاحفاً وشرب من مائها الموحل وملأ قربته لرفاقه. أربع مرّات يحاصره الظمأ من جرّاء جرحه الناغر في منتصف المسافة الموصلة للرفاق (كانوا على مسافة ساعات من المشي)، فيشرب محتوى القربة ويعود ليملأها بالماء من جديد، ثمّ يواصل السير ليشرب محتواها فيعود ليملأها وهكذا دواليك. حتّى جاء رفاقه إليه بأنفسهم وقد أربكهم غيابه. وليصل برجاله إلى سوريا، كان عليه في إحدى اللحظات أن يتخفّى من الدوريّات الاسرائيليّة ويتسلّل إلى تراب فلسطين ليعاود الخروج منه إلى سوريا في مسافة أبعد. «رسالة من الأرض أم ثمار رمزيّة للصدفة؟»، يتساءل صنبر. للوصول سالماً خارج فلسطين، كان يجب اللّوذ بفلسطين.

وقد كُلّف الشابّ صنبر، الذي جاء متطوّعاً للقتال ولم يُسمَح له به (كانت المحاولة ميئوساً من جدواها ذلك اليوم)، كُلّف بالسهر على شاستري في أحد المستشفيات. فقامت بين الاثنين صداقة متينة. بعد ذلك بسنوات، يُكلّف صنبر بحمل رسالة عاجلة الى قائد مجموعة متمترسة في خطّ نيران «الشياح–برج البراجنة» ومتعرّضة الى قصف مستمرّ من لدن الكتائب. هناك سيكتشف أنّ قائد المجموعة هو شاستري نفسه، الذي سيعانقه ويسرد له حكاية لوذه بفلسطين للوصول الى سوريا ذلك اليوم. ولقد روى له كيف رجع في مسيرته تلك بحثاً عن الماء إلى ذاكرته الفلاّحيّة، فراح يسجّل أنماط النبات في المكان وتدرّجات الرياح وتعاقب النهار والليل. وشاستري هو نفسه من سيأتي راكضاً ليُحيّي المؤلف في تونس بعد سنوات ويحدّد له موعداً ريثما يقابل «الختيار» في مكتبه في «حمّام الأنف». لن يعود شاستري من هناك، فبعد ساعة من ذلك تعرّضت المكاتب لقصف قامت به طائرات اسرائيليّة اخترقت الأجواء التونسيّة. وسطَ الأنقاض، وبين ضحايا عديدين، سيعثرون على رجل مشوّه الوجه حتّى لم يمكن التعرّف عليه. كان ينقص في يديه اليمنى ثلاث أصابع: العلامة الفارقة لشاستري.

أو هذا الصبيّ المقاتل ابن اثنتي عشرة سنة، الذي جاء من تلّ الزعتر قبل سقوطه بساعات، ليقابل أبا جهاد في أحد الأديرة. أبو جهاد: «الحمد اللّه على السلامة!» الصبيّ: «لا سلامة ولا هم يحزنون! لديّ سؤالي واحد أرجو أن تجيب عليه. المسافة الفاصلة بين تلّ الزعتر وهذا الدير هي نفسها المسافة الفاصلة بين هذا الدير وتلّ الزعتر. فلماذا أفلحتُ أنا في الوصول إليك ولم تفلح أنتَ في الوصول إليّ؟ أجبْني».

أو جواد، القائد الفدائيّ الذي يواصل أمام المؤلّف حلاقة ذقنه بمنتهى الهدوء فيما يسمع المذياع وهو يبثّ أخباراً عن تقدّم الدبّابات المعادية في اتّجاه موقعه هو. سبق أن توقّف جينيه طويلاً أمام حرص الفدائيّين على الذهاب أنيقين إلى ما قد يكون هو النصر أو الموت. هذه مَسرحة للوجود وجماليّة للخطر لن نقدر أن نفيها حقّها في هذه السطور. وقد يكون في الأمر تمرين للأعصاب متواصل، لأنّ تطويع الخارج المناوىء يبدأ بترويض الداخل المتجاذب، إذِ الانسان إنسان، بين التردّد والاندفاع. وسيسقط جواد بعد سنوات في أحد القتالات ببيروت. وسيتمّ دفنه تحت وابل من صلْيات الرشّاشات جعل محفل المشيّعين يتناقص بصورة مأساويّة، حتّى لم يعد وراء الجنازة سوى حفنة من رفاق الميت، بينهم المؤلّف. هؤلاء أصرّوا، عن وفاء ورومانسيّة قتاليّة، أن يهدوا الراحل دفناً يليق به في «مقبرة الشهداء». إنّ أكبر لعنة تحيق بإنسان في عُرف اليونان القديمة، لعنة كانت تشكّل هاجس عوليس الأساسيّ، هو أن يُدفَن المرء في قبر غُفل وأن يُوسَّد ترابَ أرض مجهولة. قبل أن تكون الشاهدة شهادة على وجود الميت، هي برهان على وفاء الأحياء.

بعد اقتسام «تركة» الشهيد، ستتمثّل حصّة صنبر في صورتين للفقيد. تصوّره إحداهما جالساً بين مجموعة

من الفيتناميّين، كان أُرسل ليتدرّب على أيديهم. الثانية تصوّر المجموعة نفسها بدون جواد. كان مكانه بقي فارغاً بينهم. لا بدّ أن يكون هو نهض لتصويرهم، فلم يتزحزح الآخرون وبقي مكانه على المصطبة شاغراً. «كان صديقي قد ترك لي صورة عن الموت. مكان شاغر على مصطبة في غابة». مَن يغمز لمن؟، كان جينيه سيقول.

علامات أخرى، بعضها طريف، والآخر موجع، والكلّ شديد الدلالة، يتلقّفها الكاتب-الراوية في تضاعيف تيهه وعلى هدي من رحلته الهائمة (بمعنى الهيام العاشق والتيه المنفيّ) حول هذا المركز الفارّ والدائم الحضور الذي هو فلسطين. هذه النظرة الحاقدة مثلاً، التي يلاقيها ويميّزها في مكانين مختلفين وبفاصل سنوات عديدة. كان ذات يوم عائداً من قبرص إلى بيروت، في قارب صغير، حاملاً لأبي جهاد رسالة هامّة تتضمّن دراسة لتصميم الطائرات الحربيّة (طائرات حربيّة وفلسطين لا مكان لديها لإيواء مقاتليها). يعترضهم قارب اسرائيليّ ويجبرهم على إيقاف المحرّك. يتفرّسهم قائد الدوريّة الاسرائيليّة واحداً واحداً ببالغ الحقد. لكنّهم يدينون بنجاتهم لسفينة وصلت المكان في اللحظة نفسها، فآثر الاسرائيليّ أن يتّجه إليها (طمعاً بطريدة أكبر؟). بعد سنوات، وفيما كان يرأس وفداً للتفاوض حول الحقّ بالعودة، يتلقّف صنبر النظرة الحاقدة نفسها يُطلقها في اتّجاهه أحد المفاوضين الاسرائيليّين. إنّه الشخص نفسه الذي كان رآه في حادث القارب، سبقته نظرته دالّةً عليه. في كتابه «العين الحيّة»، وفيما يحلّل مسرح كورنيّ، يتحدّث الناقد جان ستاروبنسكي عن «فظاظة تحوّلت إلى نظرة». لكن ربّما كان كامل نضال شعب فلسطين يتمحور هو الآخر حول النظر: شعب مخفيّ بلا عدالة عن أنظار العالَم يُجبر العالَم على النظر إليه وينال بثمن تضحياته غير المتناهية حقّاً بالمرئيّة صار لا يطاله الشكّ.

أو عندما تشاء الصدفة أن يذهب الكاتب ليُحاضر في جامعة پريستون في أثناء التهيئة لحرب الخليج. يرى على شاشة التلفاز الممثّل شارلتون هستون وهو يطالب بـ «استئصال» العراق، وكان هذا هو الشعار المرفوع يومذاك (eradicate، وفي الكلمة لعب سمج على تناغم بداية المفردة والنطق الأمريكيّ لاسم العراق). لكن عندما يسأله صحفيّ يساريّ أن يحدّد موقع العراق على الخارطة، يقول له، بعد الاحتجاج على «انعدام النزاهة في السؤال»، إنّه يقع في مكان ما بين أفغانستان ومنغوليا! في الوقت نفسه، كان سود هارلم يهتفون: «نحن وراء المقاتلين»، طامحين إلى غسل ذكرى هزائمهم في مستنقعات الرزّ الفيتناميّة.

لكنّ الذاكرة الأصليّة تأتي هنا أيضاً لتذكّر بأنّها تظلّ تسكن المكان. فالمؤلّف يتيه في غابة خرج يتنزّه فيها. وإذا به يسمع صخباً يتناهى إليه من بعيد. يذهب إلى موقع الصخب، فيرى رجلاً جالساً وحيداً في وسط الغابة يضرب على طبول هنود حمر. الهنود الحمر أنفسهم الذين كان صنبر قد ذهب ذات يوم للبحث عن صورهم في بيروت بطلب مُلحّ من عرفات. وجد الصور أخيراً في سينما «روكسي» وسينما «الميتروپول»، بين بقايا إعلانات أفلام رعاة البقر. علّق عرفات الاعلانات على جدران مكتبه يوم استقبل وفداً من مجلس الشيوخ الأمريكيّ ليُفهم أعضاءه أنّ الفلسطينيّين لن يسمحوا بإبادتهم كالهنود الحُمر.

عندما شرع المؤلّف بتعليم التاريخ في الجامعات وفي المخيّمات الفدائيّة، دأب على أن يسأل الحاضرين أن يكلّموه عن ماضيهم العائليّ. حكايات النزوح هذه الملتقطة من أفواه مَن عاشوها أو عاشها آباؤهم، وحكايات أخرى كانت تأتي عبر المذياع الجوّال الذي كان هو يمضي ليالي كاملة في الاستماع إليه، والذي بفضله كانت شظايا فلسطين الهائمة حول نفسها وحول العالم تعيد الارتباط ببعضها البعض («نحن بخير، طمّنونا على أحوالكم...»)، أضف إليها حكايات الأسرة غير المنقطعة ووصف الوالدين المهووس لأدنى تفاصيل المنطقة مسقط الرأس، هذا كلّه أنشأ لدى المؤلّف ذاكرة للمكان

واحلّ المكان في قلب كيانه. هكذا بحيث عندما قرّر أن يزور مدينته وبيته بمعونة جواز سفره الفرنسيّ في كانون الأوّل من ١٩٩٥، فسيتعرّف على بيته بلا عسر: «مغمض العينين أعرف طريق بيتي»، كتب الشاعر الاسبانيّ الراحل خوسيه-آنخل بالنته. كان المؤلّف أرجأ مشروع الزيارة هذا مراراً عديدة. كان في مقدوره أن يقوم به كمراسل صحفيّ، مع عرفات أو قبله أو بعده. لكنّه لم يفعل. ولقد كاد حلم العودة أن يتحقّق على متن «سفينة العودة» التي كان يجب أن تنطلق من شواطيء اليونان تحدّياً لاسرائيل في شباط ١٩٨٨ لو لم يفجّر السفينة رجال-ضفادع إسرائيليّون (في صفحات عديدة، يصف الكاتب ظروف التهيئة لهذه الرحلة المحبطة والقلق الذي صحب ذلك في عدد من فنادق أثينا).

عاد المؤلّف أخيراً لزيارة مدينته الأمّ وحيداً. عاد وهو يداعب خاطره كلام لأوكتافيو پاث: «عمّ يبحث المسافر العائد الى بلاده؟ عن موضع ولادته أم عن موضع موته؟ ربّما كان يبحث عن مصيره.». لكنّه ما إن يطأ عتبة داره حتّى يكتشف أنّ كلام پاث كان في غير معناه. يبحث المسافر العائد عن الأصوات. الأصوات التي يكتشف أنها كانت هي الأخرى تنتظره وقد سكنت المكان وصارت ذاكرة للحجر ووشوشة للأرض. صوت أبيه الذي يتلقّفه ما إن يدلف إلى الدار، يصف له القرى المحيطة بحيفا ويسمّيها له. يسرد له الأحداث ويستحضر ولادته وشروعه بالمشي: «تعلّمتَ المشي بسرعة، يقول له. حاولوا تسف بيتنا، فنهضت أنتَ مرتعباً من دويّ التفجير الذي أسقط زجاج النوافذ، وما كان لك سوى سبعة أشهر». يومذاك، لم يعبأ الوالد بالتفجير، بل التفت إلى زوجته وهتف بها: «إسم الله! اسم الله! أنظري، إنّه يمشي...»

عندما فتحت الباب السيّدة الفلسطينيّة التي تسكن الآن الدار التي صارت مسجّلة ضمن «أملاك الغائبين» (والتي سمّاها الكاتب، بتوظيف دالّ للكلمات: «خيرات الغائبين»)، هتفت به: «أنت مَن يُرسل لنا كلّ هؤلاء الناس؟». ذلك أنّه كان يطلب من جميع مَن يزور المدينة من أصدقائه الفرنسيّين أن يصوّروا له داره. تهمّسات أولى قبل الرجوع الحقيقيّ؟

لم يُطل العائد المكث في بيته، مع أنّ الوقت لم يكن ينقصه ولا شيء كان يدعوه للخروج بهذه السرعة. لقد احتضن كلّ شيء وسجّل أدنى تفصيل، بالنظرة الفاحصة التي لا تحتاج إلى التمهّل لأنّها مسكونة بالمكان بدءاً. لقد رأى وتذكّر مكان الجدّ في الحديقة، حيث كان يستقبل صديقه أبا ادوارد. رأى وتذكّر منزل العمّ الملاصق لداره هو، ذلك العمّ الذي كان يشير من نافذته ويقول للزائرين: «هذا هو بيت إلياس». العمّ نفسه الذي بعث ذات يوم للمؤلّف برسالة مسجلّة بالڤيديو (عندما اقترحت الصديقة الزائرة تصويره، سألها أن تمهله حتّى يغيّر ملابسه ويتأنّق. تلصّصت عليه فرأته في إحدى زوايا حجرته يغيّر ملابسه وهو يبكي). رأى وتذكّر علوّ سقف الحجرات في بيته وتناهى إليه صوت أبيه: «هذا هو أوّل ما تلاحظ عندما تدخل إلى المنزل». رأى العائد وتذكّر كلّ شيء، إلاّ حجرة واحدة كان ابن الساكنة الحاليّة أوصد عليها، ففيها أدوات عمله. فيما بعد، سيصوّر أحد الأصدقاء داخل الحجرة، فيرى فيها المؤلّف «بورتريهاً» كبيراً كُتِبَ تحته: «الياس صنبر، ولد وتوفّي في حيفا، ١٨٧٨-١٩٣٢». لا يعرف هو سميّاً له في العائلة، ولا أفراد أسرته الأحياء ليتذكّروه. لكنّ المؤلّف، الذي صار خبيراً بعلامات الخفاء وغمزات الذاكرة والغازها المُنعشة، كتب في خاتمة وصفه لهذه الزيارة: «لم أسأل أين اشترى طوني -ابن الساكنة الحاليّة- هذه الصورة. لكنّي بتّ أعرف أنّ اسمي كان، في اليوم الذي عدت فيه لزيارة منزلي، موجوداً في بيتي. كان مكتوباً في حجرة موصدة».

هكذا أقام الكاتب روايته على عدد من اللحظات المؤسّسة لوعيه والمكوّنة لذاكرته. بوجازتها اغتنى عن

الكثير من التفاصيل. ثمّة بالفعل عدد من اللحظات المفصليّة التي تكشّف سرّ تجربة وتلخّص مداها. كلّ ما يقبع بين لحظتين مؤسّستين هو فراغ محشوّ بالتهمّس، باللاّ معنى أو بالانتظار. بالقبض على هذه اللحظات المؤارة بالمعنى تطلق التجربة عصارتها ويتأسّس الوجود أو المصير ككليّة ناطقة. من هنا تفرض الوجازة أحياناً نفسها كحلّ أخلاقيّ وفي الأوان نفسه كمفتاح فنيّ. المقطعيّة أسلوب. إنها كتابة. حكاية بالغة الدلالة لا سيّما وأنّها متشظيّة.

- إيتل عدنان، «قصائد الزيزفون»، ترجمها عن الانجليزيّة فايز ملص، دار النهار، بيروت.

بترجمة تتّسم بالسلاسة والوضوح، نقف هنا على أربع قصائد طويلة للشاعرة إيتل عدنان. تحمل القصائد على التوالي عناوين «زيزفونة والثانية» و«الزيزفون والبروق» و«ممشى الزيزفون»، وأخيراً «تجليّات السفر» المؤلّفة من سبع وعشرين قطعة تحمل كلّ منها عنواناً.

«تحمل الوردة في داخلها البستان»، كتب جلال الدين الروميّ. وكلّ واحدة من هذه القصائد هي في الواقع سلسلة من الشظايا أو الشذرات الشعريّة ينهض أغلبها بثقل قصيدة لوحده. والمصدر النباتيّ للعناوين يظلّ خدّاعاً إلى حدّ ما. فلا تشكّل هذه القصائد تقريظاً محضاً للطبيعة. ولا هي تصوّر جولات ذات متوحّدة في مشهد طبيعيّ. بل الأشجار مأخوذة في الغالب شاهداً على تجليّات ذات منكسرة، لأنّها ذات شاعرة، تحلّ أواصر العالم وتجمعها من جديد.

أغلب الفقرات لها طبيعة سرديّة. لكنّه سرد تمويهيّ هو الآخر. إنّ عنصراً إضافيّاً، في آخر الفقرة أغلب الأحايين، يأتي ليشوّش المجموع ويلقيه أو يدفعه في منقلب آخر غير متوقّع: «ذات مساء/ في «راڤينا»/ في ساحتها العامّة/ كان الناس يتهامسون/ وكان غياب السيّارات/ مثيراً للدهشة/ بينما رجال الشرطة/ يطلقون النار/ ويخطئون أهدافهم/ وكانت السحب/ عالقة على شفاهنا كالزَّبَد».

ثمّة في هذه القصائد انحياز واضح للمرأة. للمرأة العاشقة تحديداً. هذه التي تجد في هيامها سببَ وجودها وكذلك باعث انقذافها في عدم متقبِّل: «في تراتيل «القيامة»/ ساضع مكان المسيح/ أولئك النسوة/ اللواتي احببن بجنون أكثر ممّا أحبِبْنَ:/ عانين النبذ والعري/ أكثر ممّا عانى/ وحُبسن في جحيم العقم».

ثمّة كمال للمرأة، انغلاق -مشعّ- على حقيقتها الخاصّة يجعل الشاعرة تصرّح: «كلّ امرأة عذراء الى الأبد».

ثمّ إنّ القصيدة الطويلة الأولى بالخصوص مكتنفة بظلّ امرأة راحلة يجعلها، أي القصيدة، مسكونة بنبرة رثائية حتّى في المقاطع غير المكرّسة لرثائها: «عصفور واحد شقّ الهواء/ مخلّفاً وراءه اثراً/ أشدّ بياضاً من الموت».

فإذا ما بلغنا المقاطع الرثائيّة، وجدنا صداقة هي أكبر من التماهي وأكثر يقينيّة من أن تسقط في أشراك البكاء: «خشب نعشكِ/ أتى من اليونان والمكسيك/ وحدي مشيت وراءه/ مستمدّةً من المورفين/ قوّة خارقة/ ومانحة لون عينيك/ للّيل الذي/ وعدتُكِ به». وهذه الألفة نفسها مستعادة عبر وساطة الطبيعة، وأكثر ما يلفح الوجدان هو بقاء علاقتنا مع الطبيعة مجرّدة -فجأة- من وساطة الوعي الآخر الذي كان يقيم الآصرة ويرتأ الفتوق: «كانت عيناها تحملان الشمس/ الى حافّة سريري/ وتستنزلان المطر/ إنّني أتحدّث عن أمّي...».

أحياناً، تأتي لمسات خفيّة أو لطائف من الحياة الشخصيّة لتستحضر العلاقة في سوء تفاهمها الذي يتبطّن المحبّة: «قال أمّي انّ الجوّ صافٍ/ واختارت يوم

عيد لتعاقبني / على ذنوب لم أرتكبها / لهذا اخذت أعاشر كبار الملائكة والنّمل / وطفلاً في السابعة، سرعان ما مات دون أن يترك أثراً...»

العلاقة، المشار إليها، بالطبيعة، معيشة دائماً ضمن المقابلة بالوجود البشريّ. فصفاؤها إنْ هو إلاّ الوجه الآخر لارتطامات وجودنا المسمّاة بخفة، أي بلا حشو: «أعيش وسط الزيزفون / بين أصابعي تنبت الورود / والأشجار تستضيف البروق / بينما سيوف طويلة تقطف المدن». وكذلك: «هبوني في عتمة الليل هذا الاخضرار الحنون / وأنا أعدكم بسعادة آتية من الأندلس / سعادة لم يعرفها أحد بعد». وأخيراً: «الزهور أقوى من الجنس البشريّ: / مآسيها اقصر امداً / وعلى مداخل المعابد / يضوع احتضارها بالمرّ والبخور / وحدها الزهور أهل للخلود».

هذه المقطعيّة يتضّح أثرها أكثر في «تجليّات السفر». لمسات خفيفة، رقشات تذكّر بشعريّة الهايكو اليابانيّ: «عجلى، برفقة مَن أُحبّ / أمضي / إلى الليل». القطعة التاسعة بيضاء، مكتفية بعنوانها: «أصبحت الكلمات أفقي». وفي القطعة الحادية عشرة نقرأ هذا التعريف الموجع والفريد: «العرب واحات نخيل مستباحة».

إنّها قطع تتسلّل إلى عوالم ثانية، إضافيّة أو موازية، ناشئة من الابحار في الهلاس والنوم والحلم: «أفكّر بامرأة / كانت القطارات / تصفر في دماغها». و«تتسّع الغرف ثمّ تضيق / متيحةً للأنهار ان تجري / في الليل / دون أن تفقد لونها». وفي إحدى الصفحات يتعالى، وحده، هذا النداء إلى شاعر «أناشيد مالدرور»، هذا الذي كان وجّه احد أناشيده للبحر المحيط («أحيّيك أيّها الأوقيانوس الشيخ!»): «النجدة / يا لوتريامون / تعالَ لننقل المحيط إلى مكانٍ آخر».

تشدّنا إلى هذه الشاعرة، في الختام، هذه الوقفة المرتعبة أمام البرد، برد الداخل. كتبت وهي تستحضر نيتشه: «البرد أكبر قتلة العقل». يشدّنا إليها هذا التمجيد الدائم لحيويّة الرغبة: «أيتّها الرغبات التي / تتقدّم كالبيارق». وهذه الدعوة الى حياة متجدّدة انطلاقاً من موت أوّل مقبول: «كي نصل إلى المكسيك / علينا أن نموت / في هذه الجهة من الحدود / لننبعث في الجهة المقابلة / في وسط الغابة».

ك.ج

---

١ - إيتالو كالفينو، لماذا نقرأ الكلاسيكيات، لندن

Italo Calvino, Why Read The Classics? Vintage Classics, London, 2000

٢ - هارولد بلوم، كيف نقرأ ولماذا، لندن

Harold Bloom, How to Read and Why, Fourth Estate, London, 2000

يقوم إيتالو كالفينو بتقديم أربعة عشر تعريفاً لـ«العمل الكلاسيكي» في مقالة له بعنوان «لماذا نقرأ الكلاسيكيات؟»، نشرها عام ١٩٨١، وهو يشرح في مقالته الأسباب التي تدعو المرء إلى الاحتفال بعمل أدبي معين، وعده كلاسيكياً لا يمكن الاستغناء عنه بحيث يعود إليه المرء ليقرأه، أو يعيد تمثل مقاطع معينة منه، مرة بعد مرة. وعلى الرغم من أن كالفينو يتوسع في تعريف الكلاسيكيات استناداً إلى حصيلة قرائية امتدت من الخمسينات وحتى النصف الأول من الثمانينات، إلا أن عدداً كبيراً من الكلاسيكيات الغربية الأساسية سيحتفل

بها كتابه الآخير، الذي ظهر مترجماً إلى الإنجليزية في العنوان نفسه الذي اتخذته مقالته الشهيرة «لماذا نقرأ الكلاسيكيات؟»، ففي الكتاب الذي جمعته زوجته بعد وفاته نصادف إحتفاء باعمال شعرية وروائية وقصصية وكتب فلسفية وعلمية، بعضها يعود إلى زمان الإغريق والبعض الآخر ينتسب إلى الزمان الحاضر، جلّها من نتاج العقل الغربي لكن القليل منها هو نتاج الشرق وابن سحره ودهشته، وهكذا يقرأ كالفينو أوديسة هوميروس، و «مسخ الكائنات» لأوفيد، و «التاريخ الطبيعي» لبليني، و «الأميرات السبع» للشاعر الفارسي نظامي، و «كتاب الطبيعة» لغاليليو، و «روبنسون كروزو» لدانييل ديفو، و «كانديد» لفولتير، وروايات لستندال وبلزاك وتشارلز ديكنز وفلوبير وتولستوي ومارك توين وهنري جيمس وجوزيف كونراد وباسترناك وايرنست همنجواي وسيزار بافيسي، وقصصاً واشعاراً لخورخي لويس بورخيس وروبرت لويس ستيفنسون واوجينيو مونتالي وفرانسيس بونج.

تدل اختيارات كالفينو، التي لا شك انها تأثرت بتبدل اهتماماته القرائية وطبيعة المنابر التي كان يشارك في الكتابة لها على مدار ثلاثين عاماً تقريباً، على تغير معنى «العمل الكلاسيكي» والتحول الجذري في عمليات التصنيف وأشكال النظر إلى ما هو أصيل وأساسي، أي إلى ما يضيف إلى الثقافة الغربية ويعدّل طابعها المعرفي وصيغها الجمالية، ولا شك أن كاتباً مثل كالفينو، تحول في رواياته وقصصه من الواقعية الجديدة إلى الحداثة وما بعدها، تأثر في طبيعة نظرته إلى الأعمال الكلاسيكية بالهزات المعرفية، الفلسفية والأدبية والنقدية، التي إجتاحت أوروبا وأمريكا في نهاية الخمسينات التي شهدت إنجازه لأعماله الروائية والقصصية الأولى.

وعلى الرغم من أن كالفينو لم يقم هو نفسه بجمع هذه المقالات وترتيبها، إذ ظهر الكتاب بالايطالية لأول مرة عام ١٩٩١، أي بعد وفاته بحوالي ست سنوات، إلا أن المقالة الأولى «لماذا نقرأ الكلاسيكيات؟» التي تعد بمثابة مقدمة للكتاب، تفسر ما يعنيه الكاتب الإيطالي بـ «العمل الكلاسيكي». ويمكننا أن نفهم من التعاريف التي يصكها كالفينو لـ «العمل الكلاسيكي» تغير المفهوم الذي استند إليه النقد الغربي في تمييز الأعمال الكلاسيكية من غير الكلاسيكية، واهتزاز نظرية الأنواع الغربية وتأثير التململ المعرفي الحاصل داخل الأسوار الجامعية الغربية، والتحول في طبيعة ما يدرس من أعمال أدبية في المقررات، على تعريف «العمل الكلاسيكي».

سوف أعرض فيما يلي لعدد من التعاريف الأساسية التي يقدمها كالفينو لـ «العمل الكلاسيكي» لتوضيح النقلة التي تحدثها نظرة الكاتب الإيطالي إلى الأعمال الأدبية، بالمعنى الواسع غير المحدود للكلمة، في سياق الثقافة الغربية في نهايات القرن العشرين.

يبدأ كالفينو تعريفه الأول لـ «العمل الكلاسيكي» متفكهاً مرحاً محاولاً التقاط الجوهري غير التاريخي في الأعمال الكبيرة: «الكلاسيكيات هي تلك الكتب التي عادة ما تسمع الناس يقولون إنهم يعيدون قراءتها.. ولا تسمعهم يقولون إنهم يقرؤونها..» («لماذا نقرأ الكلاسيكيات؟»، ص: ٣) أما التعريف الثاني فيقول إن «الكلاسيكيات هي تلك الكتب التي تمثل خبرة أثيرة لمن قرأوها وأحبوها..» (المصدر نفسه، ص: ٤)

ومن الواضح أن التعريفين السابقين يستندان إلى الخبرة العامة والدارج من الكلام حول مفهوم «العمل الكلاسيكي» الذي يدرس في المدارس والجامعات. ويظهر على الدوام في طبعات جديدة محققاً ومعاداً النظر فيه من قبل أساتذة متخصصين وأكاديميين، سحرهم هذا العمل بحيث انفقوا عمرهم على قراءته وتدريسه والتعليق عليه، وتأليف كتب تساعد على فهمه وتقريبه إلى قراء من أعمار ومشارب مختلفة.

التعريف الثالث يقول إن «الكلاسيكيات هي الكتب التي تمارس تأثيراً معيناً علينا حين تنطبع في مخيلاتنا

بصورة لا تُمحى، وعندها تختبئ في طبقات ذاكرتنا على صورة لا وعي فردي أو جمعي. »(المصدر السابق، ص: ٤) أما التعريف الرابع فيرى أن « العمل الكلاسيكي هو الكتاب الذي يقدم لنا في كل قراءة جديدة له إحساساً بالاكتشاف كما لو اننا نقرؤه لأول مرة.» (ص:٥) التعريف الخامس يقول إن: « العمل الكلاسيكي هو الكتاب الذي يعطينا، حتى ونحن نقرؤه لأول مرة، إحساساً بأننا قرأناه من قبل. »(المصدر السابق، ص: ٥) لكن كالفينو يصوغ التعريف السابق بصورة أفضل عندما يقول: « العمل الكلاسيكي هو الكتاب الذي لا يستنفد، على الإطلاق، ما يقوله للقراء.» (ص: ٥)

تختزن التعاريف الستة السابقة نظرة عامة دارجة للكلاسيكيات بوصفها منجزات كبرى لا تستنفد معانيها مهما تكررت القراءة واختلف القراء وتقلبت السنوات والعصور؛ وهي بالطبع نظرة غير تاريخية لا تفسح حيزاً لتاريخية الأعمال الكلاسيكية ورغبة البشر في تكريس أعمال بعينها، وتجريدها من زمنيتها والتعامل معها بوصفها نصوصاً عابرة للزمان ومتخطية للمكان.

لكن كالفينو، وهو الماركسي السابق في أيام الشباب، سرعان ما يخطو في تعاريفه إلى أرض التأويل التاريخي ليربط ما بين الكلاسيكيات وما تحمله من تأويلات السابقين وما يَعْلَقُ بها جراء عبورها في الزمان، يقول التعريف السابع: « الكلاسيكيات هي تلك الكتب التي تصل إلينا حاملة هالة من التأويلات السابقة، ساحبة خلفها ما تركته من آثار في ثقافة أو أكثر من الثقافات (أو ربما في اللغات والعادات فقط) التي مرت بها. » (المصدر السابق، ص:٥) ويطور كالفينو التعريف السابق بطريقة تبين تأثير تحولات النظرية الأدبية المعاصرة ورؤيتها للأعمال الكلاسيكية، حيث نقع على استخدامه لأول مرة في مقالته مصطلح « الخطاب » وانتباهه، لأول مرة أيضاً، إلى دور النقد في صياغة مفهوم العمل الكلاسيكي وتكريس حضوره بوصفه كذلك: « العمل الكلاسيكي هو ذلك الذي يُولّد على الدوام سحابة من الخطاب النقدي، لكنه يستطيع في كل مرة أن يبدد ذرات ذلك الخطاب من حوله. »(ص:٦)

لكن كالفينو يعود في تعاريفه التالية إلى الانغماس في رؤيته غير التاريخية لمسيرة الأعمال الكلاسيكية. ففي التعريف التاسع يقول: « الكلاسيكيات هي الكتب التي كلما ظننا أننا نعرفها، من خلال ما نسمعه عنها من الآخرين، خالفت توقعاتنا وتبدت لنا حين نقرأها أكثر أصالة وجدّة.» (المصدر السابق، ص: ٦) أما في التعريف العاشر فإن الكاتب الإيطالي يعادل بين الكتاب ومعرفة الكون: « العمل الكلاسيكي هو التعبير الذي نطلقه على أي كتاب يمثل الكون بأكمله، الكتاب الذي يعادل في وجوده الطلسمات السحرية القديمة.» (ص:٦) لكننا ننتقل في التعريف الحادي عشر إلى ربط العمل الكلاسيكي بالقراء ونظراتهم إلى أنفسهم: « العمل الكلاسيكي الذي تقرؤه هو الكتاب الذي لا تستطيع إلا أن تبدي إنحيازك له، الكتاب الذي يساعدك في تعريف نفسك بالاتفاق معه أو على الضد منه.» (ص: ٧)

ينتقل كالفينو تالياً إلى تعريف العمل الكلاسيكي بالقياس إلى علاقة الكلاسيكيات الجديدة بالكلاسيكيات السابقة عليها، وهو ما يفسر اختياراته للنصوص التي قرأها على مدار حياته الفكرية والثقافية، ونجد بعضها منشوراً في هذا الكتاب.

يقول التعريف الثاني عشر: « العمل الكلاسيكي هو ذلك الذي يأتي قبل الكلاسيكيات الآخرى؛ لكن أولئك الذين يكونون قد قرأوا كلاسيكيات أخرى يستطيعون أن يميزوا في الحال موضعه في شجرة نسب الأعمال الكلاسيكية» (المصدر السابق، ص:٧) أما التعريفان الأخيران، اللذان يوسعان حدود التعريف السابق، فهما ينتسبان إلى ما شاع في النقد المعاصر من بحث عن سلسلة النصوص، ونظرية التناص، وتأثير الأعمال الكلاسيكية بصورة غير منظورة في ما ينتج من نصوص جديدة،

والقول بأن الكاتب لا يصدر في كتابته من الواقع بل من النصوص التي تتناسل من بعضها بعضاً عابرة حدود الجغرافية والزمان. يشير كالفينو في تعريفه الثالث عشر إلى أن «العمل الكلاسيكي هو ذلك الذي يحول ضجة الحاضر إلى مجرد همهمة غير مسموعة لا يتحقق العمل الكلاسيكي إلا بحضورها.» (ص: ٨) أما التعريف الرابع عشر والأخير فهو توسيع لسابقه: «العمل الكلاسيكي هو ذلك الذي يبقى حاضراً بضجيجه في الخلفية حتى لو كان الراهن، الذي لا يتساوق معه على الإطلاق، قادراً على كبح أثره.» (ص: ٨)

تلخص التعاريف السابقة، التي قدمها إيتالو كالفينو «العمل الكلاسيكي»، السياقات التعليمية والمعرفية التي تكون ضمنها مفهوم الكلاسيكيات في الثقافة الغربية؛ ويمكن أن نغامر فنقول إنها تقترب من تحديد شروط حضور الأعمال الكلاسيكية في أكثر من ثقافة، ومن ضمنها الثقافة العربية – الإسلامية، رغم أن هذا التصور بحاجة إلى بحث ودراسة معمقة تستدعيها طبيعة التحولات الثقافية وتغير معنى الأدب في الثقافات البشرية كل على حدة.

إذا انتقلنا إلى كتاب هارولد بلوم «كيف نقرأ ولماذا؟»، وهو يقع ضمن سلسلة من كتب الناقد الأمريكي الشهير تعيد قراءة المنجز الأدبي الغربي بدأها بكتابه The Westren Canon وكتابه قبل الأخير «شكسبير: ابتداع ما هو إنساني»، سنجد أن غاية الكتاب هو إرشاد قراء الإنجليزية إلى الكلاسيكيات الغربية الكبرى في القصة القصيرة والشعر والرواية والمسرح معللاً، على مدار صفحات الكتاب، أسباب اختياره من لخص أعمالهم من كُتاب الغرب. ومع أن كتاب بلوم يبدو تعليمياً في ظاهره، وهو بالمناسبة حقق أرقاماً عالية في التوزيع منذ الأيام الاولى لنزوله إلى الأسواق، إلا أنه يهدف في الحقيقة إلى استعادة القارئ الغربي من قبضة النظرية الأدبية المعاصرة وتأويلاتها لمعنى النص وعلاقة المؤلف بنصه الذي يكتبه وتعريف تيارات معينة، التفكيكية والنصية وتيارات ما بعد الحداثة، للواقع والوجود، إلى حد أنه يجرد كل كتابة من غاياتها الاجتماعية والسياسية معيداً فعل القراءة إلى الممارسة الشخصية والمتعة الجمالية الفريدة («كيف نقرأ ولماذا؟»، ص:٢١)، وهو بهذا المعنى يجرد العمل الكلاسيكي من شروط تكونه التاريخية وينسبه إلى عبقرية المؤلف وطاقاته الخلاقة وقدرته الفريدة على الابتكار.

على الرغم من كون بلوم واحداً مما كان يسمى في السبعينات «عصابة جامعة ييل» أو «نقاد جامعة ييل»، إذ أنه حرر عام ١٩٧٩ كتاب «التفكيك والنقد» الذي شارك فيه جاك دريدا وهيليس ميلر وجيفري هارتمان، إلا أنه يتحصن في السنوات الأخيرة في قلعة النقاد التقليديين الذين يعيدون القراءة النقدية إلى التأمل الانطباعي الذي يستند إلى الخبرة القرائية واتساع دائرة المعرفة والثقافة الرفيعة التي لا شك أن بلوم يتمتع بها جميعاً، إضافة إلى نفاذ النظرة والحدس المعرفي القادر على الغور في ثنايا النصوص. ولعل هذا التغيير في موقفه النقدي، وانزلاق تحليله للنصوص إلى نوع من تفضيل الحدس على القراءة، هو ما يجعله يعد عمل شكسبير الشعري والمسرحي مركز إشعاع جمالي ومعرفي على الثقافة الغربية برمتها. إنه يصرح بذلك قائلاً إن شكسبير يحررنا من عدد من الأشباح التي هيئ للقارئ أنها حاضرة بقوة بفعل النظرية الأدبية المعاصرة، ومن ضمن هذه الأشباح، كما يقول هارولد بلوم: موت المؤلف، والتشديد على كون الذات الانسانية موضوعاً مُتوهماً، والقول بأن الشخصيات الأدبية والدرامية هي مجرد علامات على الصفحة البيضاء، والإيمان القاطع بأن اللغة هي التي تفكر لنا. (المصدر السابق، ص:٢٨).

يشن بلوم هجوماً ضمنياً على تيارات النظرية الأدبية الغربية، التي شكل عمله النقدي جزءاً لا يتجزأ من إنجازاتها خلال عقدي السبعينات والثمانينات في القرن

السابق. وهو يشدد الى أن وظيفة النقد الادبي «تجريبية، عملية، أكثر من كونها نظرية» (ص:١٩). ثم إنه يطور حجته قائلاً إنه «إذا كانت للنقد وظيفة في الوقت الحاضر فعليه أن يتوجه للقارئ المتوحد، الذي يقرأ لنفسه» (ص:٢٣)، ويواصل حديثه معلناً: «لا أخلاقيات للقراءة» (ص:٢٤).

تنعكس هذه التصورات التي تتصل بعملية القراءة نفسها ومن ثم بوظيفة النقد وعمل الناقد، على طبيعة اختيارات هارولد بلوم، وعلى الأعمال التي يرشحها للقراءة: ففي القصة القصيرة يختار إيفان تورجينيف وأنطون تشيخوف وغي. دي. موباسان وايرنست همنجواي وفلانري أوكونور وفلاديمير نابوكوف، وخورخي لويس بورخيس، وتوماسو لاندولفي وايتالو كالفينو. أما في الشعر فيختار: هاوسمان ووليام بليك وتنيسون ووالت ويتمان واميلي ديكنسون وروبرت براونغ واميلي برونتي وشكسبير وجون ميلتون ووليام وورد سوورث وكوليردج، وشيللي وكيتس. فيما يختار من بين الروائيين: سيرفانتيس وستندال وجين اوستن وتشارلز ديكنز وفيودور دوستوييفسكي وهنري جيمس وهيرمان ميلفيل ووليام فوكنر وتوماس مان وناثانييل ويست وتوماس بينشون وكورماك ماكارثي ورالف اليسون وتوني موريسون. لكنه يحصر اختياراته في المسرح بـ «هاملت» لشكسبير و«هيدا غابلر» لهنريك ابسن و«أهمية أن تكون جاداً» لأوسكار وايلد.

من الواضح من اختيارات بلوم أنه يحاول تكوين مجموعاته الخاصة من الكلاسيكيات الغربية الحديثة والمعاصرة مشيحاً البصر عن الزمان الإغريقي، لأنه أحد الداعين في كتب سابقة له إلى التخلص من الإرث الاغريقي في الثقافة الغربية، والنظر إلى الثقافة الغربية الحديثة بوصفها نتاج العهدين القديم والجديد (ولنضع في الحسبان أن بلوم من أصل يهودي ألماني، وهو ذو نزعة سياسية محافظة تلتقي، كما يقول في حوار معه جرى منذ سنوات، مع حزب حيروت الاسرائيلي). وتؤثر هذه النزعة السياسية، وكذلك دعوته إلى الانفكاك من أسر المرجعية الإغريقية، على طبيعة نظرته إلى الكلاسيكيات الغربية التي لا تتضمن في حالة بلوم أي أثر إغريقي عتيق. وعلى الرغم من أن بلوم غير معني في كتابه «كيف نقرأ ولماذا؟» بتعريف العمل الكلاسيكي إلا أن تأملاته حول كيفية القراءة وغاياتها، وسياحته في أرض النصوص التي شرح لنا جمالياتها وعلاقتها بشخصيات شكسبير وعبقريته العابرة لحدود الأنواع والعصور والجغرافيا، تعيدنا الى النظرة المتغيرة لمعنى العمل الكلاسيكي في الثقافة الغربية في نهايات القرن الماضي. إن بلوم، مثله مثل كالفينو، ينتخب «كلاسيكياته» متأثراً بالتحولات التي جرت ضمن أسوار المؤسسة الأكاديمية الغربية وفي السياقات التعليمية المختلفة، ومن هنا اختياره لتوني موريسون بوصفها كاتبة سوداء من الولايات المتحدة، وكذلك حديثه عن توماس بينشون الذي يعد واحداً من روائيي ما بعد الحداثة في أمريكا.

لقد تغيرت النظرة إلى الأعمال، التي تدرج في إطار الكلاسيكيات، بتأثير النظرية الأدبية المعاصرة رغم الغضب الذي يصبه هارولد بلوم على النظرية ومنطلقاتها والأفكار التي تروج لها. ولعل هذا التغير يعيدنا إلى الفهم التاريخي لاندراج الكلاسيكيات في المقررات التعليمية، حيث تزيح بعض الأعمال الأدبية الجديدة أعمالاً سابقة لها من مكانها الأثير، وتحل محلها بتأثير الفضاءات السياسية والاجتماعية وعلاقات الأعراق بعضها ببعض في الزمان المعاصر.

الشغف بالكتب، ديل سالواك (محرر)، لندن
Dale salwak (Editor), A Passion for Books, Macmillan, London, 1999.

يحتل موضوع القراءة والوسط الذي يستخدمه الكلام المقروء، الورق المطبوع أو الأقراص المدمجة أو شاشة الحاسوب أو المادة التي نتلقاها من الإنترنت أو الشريط المسجل المسموع، اهتماماً متزايداً هذه الأيام في الصحافة والإعلام والمؤسسات الأكاديمية. وقد انتقل النقاش حول دور الكتاب الورقي، ومصيره كوسيط أساسي من وسائط القراءة ظل يتربع على عرشه منذ اختراع المطبعة، من أوساط الناشرين والكتاب والمهتمين بتكنولوجيا المعلومات إلى الصحافة والجامعات والمتخصصين في فهرسة الكتب. ولا يمر يوم إلا وتتساءل الصحافة عن مصير الكتاب المطبوع وإمكانية استمرار هذا الوسيط بوصفه شكلاً لتوصيل المعرفة، اهتز عرشه بدخول العالم حقبة تكنولوجيا المعلومات والأقراص المدمجة والإنترنت، بحيث يكون بمقدورنا بضغطة واحدة على لائحة المفاتيح الموصولة بشاشة الحاسوب وشبكة الانترنت، أن نستحضر ملفات كثيرة محتشدة بالمعلومات والمواد التي تتعلق بموضوع بحثنا.

ورغم كل ما نسمعه عن تراجع مكانة الكتاب المطبوع، وقرب حلول الوسائط التكنولوجية الجديدة محله، فإن المطابع ما زالت تقذف كل يوم، وبمعظم اللغات التي يستخدمها البشر، عدداً لا يحصى من العناوين الجديدة وكذلك من الطبعات الجديدة للعناوين القديمة. وهذا يعني أن الكتاب المطبوع لا يزال هو الشكل السائد من أشكال تقديم المعرفة والابداعات الإنسانية، إذ أن الواحد منا لا يستطيع أن يتجول، طوال نهاره وليله، وهو يحمل حاسوباً موصولاً بشبكة الإنترنت؛ كما أن العلاقة الحميمة التي تربط القارئ بالكتاب المطبوع تقف عقبة حقيقية في وجه التهام التكنولوجيا لهذه الصيغة الورقية من صيغ نقل المعرفة.

دار نشر ماكميلان البريطانية أصدرت قبل فترة وجيزة كتاباً حرره ديل سالواك (أستاذ الأدب الانجليزي في جامعة كاليفورنيا الجنوبية) تحت عنوان «الشغف بالكتب» شارك فيه سبعة عشر كاتباً وكاتبة ينتمون إلى أمزجة وأجيال وتخصصات مختلفة، لكن ما يجمعهم هو علاقة العشق التي ربطتهم بالكتب، وهم يصفون على مدار صفحات الكتاب رحلة كل منهم مع الكتب وتفضيلهم صيغة الكتاب الورقية على شاشة الحاسوب التي لا توفر لهم المتعة نفسها التي يوفرها الكتاب المطبوع. ومن بين المشاركين عازفة بيانو وأساتذة ونقاد أدب وروائيون وعاملون في حقل النشر، وممثلون ومحررون لمطبوعات أدبية وجامعية. لكنهم جميعاً يحاولون الإجابة على سؤال شكل كتاب المستقبل.

يقتبس محرر الكتاب كلام الروائية الامريكية يودورا ويلتي التي تقول في كتابها «بدايات كاتبة»: «لا أستطيع أن أتذكر لحظة في حياتي لم أكن فيها مشغوفة بالكتب؛ بها وباغلفتها وشكل كعوبها وبالورق الذي طبعت عليه، وبرائحتها وثقلها بين ذراعي، بإحساسي بها وأنا أضمها.» وتؤشر هذه العبارة المقتبسة على وجهة الكتاب وغايته التي يصبو الى التشديد عليها وإقناع القارئ بصحتها، خصوصاً أن معظم المشاركين في الكتاب يؤكدون على أفضلية الكتاب المطبوع في العصر الإلكتروني، متناسين أنهم يتحدثون عن خياراتهم هم ولا يتحدثون عن خيارات الأجيال الجديدة، التي قد تجد في شاشة الحاسوب والأشرطة المسجلة وسيطاً أفضل وأكثر راحة ومتعة من الكتاب المطبوع. ويدل على هذا الخيار أن الكثير من دور النشر والمجلات والصحف في العالم قد اصبحت توفر

نسخاً الكترونية لما تنشره من صحف ومجلات وكتب، وذلك كي تتمكن من توسيع دائرة قرائها الذين تناقصوا في عصر تكنولوجيا المعلومات. ولولا شعور دور النشر بتهديد الوسائط الجديدة للقراءة لما كانت في الحقيقة أقدمت على الاستثمار في حقل الوسائط القرائية الجديدة.

يتساءل لورنس ليرنر (وهو شاعر وروائي وناقد بريطاني) في مقالته، التي يضعها الكتاب، عن إمكانية وجود أدب بدون كتب. وهو في معرض إجابته على السؤال يذكر عدداً من الحكايات الرمزية عن كتب غيرت حياة شخصيات واقعية وخيالية، وقادت بعض هذه الشخصيات إلى التمسك بالعيش والنجاة من الجنون. الحكاية المدهشة التي يوردها ليرنر تلخص علاقة سجين سياسي بكتاب، ففي زنزانته الانفرادية كان السجين يقضي وقته وهو يستمع إلى أصوات بعيدة تبلغه خافتة عبر الممر، وقد كانت تفرحه من حين لآخر صيحات الاحتجاج أو التضامن من الزنزانات المجاورة لزنزانته، فيما كانت أفكاره هي شريكه الفعلي الذي يشاطره وحشة الزنزانة. وتحت وطأة الوحدة التي كادت تدفعه إلى حافة الجنون رجا السجين إدارة السجن أن تبعث له بعض الكتب. وفي يوم من الأيام أحضروا له ثلاثة كتب: الأول كان مكتوباً بلغة لا يستطيع قراءتها، والثاني كان مجلداً يضم خطباً لرئيس جمهورية بلده الذي أودعه السجن، أما الثالث فكان «السيرة الذاتية» للفيلسوف البريطاني جون ستيورات ميل. ويقول السجين انه حاول تعلم بعض قواعد اللغة التي كتب بها الكتاب الأول ففشل، كما كتب ملاحظات فاحشة تسخر من خطب رئيس جمهوريته، لكن سيرة ميل الذاتية هي التي استأثرت باهتمامه إلى درجة انه حفظ مقاطع طويلة كاملة من السيرة؛ وقد كانت سيرة الفيلسوف الإنجليزي، كما يروي الكاتب عن السجين السياسي، هي التي أبقت على عقله ومنعته من الانجراف إلى عالم الجنون تحت ضغط الوحدة والعزلة.

على ضوء هذه الحكاية يسأل ليرنر نفسه فيما إذا كانت إدارة السجون ستوفر لسجنائها في المستقبل شاشة حاسوب وأقراصاً مدمجة واتصالاً مع الإنترنت، لكي يتمتعوا بقراءة ما يرغبون في قراءته وهم مقيمون في زنازينهم الإنفرادية. ويقصد الكاتب من هذا التساؤل الساخر أن ينبه إلى خصوصية العلاقة بالكتاب المطبوع وقدرة القارئ على التواصل مع الكلمات في أوضاع لا توفرها الصيغ الإلكترونية للكتب. وهو الأمر الذي يشدد عليه جيمس شابيرو (أستاذ الأدبين الإنجليزي والمقارن في جامعة كولومبيا) حين يتحدث عن «وفاة المكتبة الشخصية» ليقول إن حلول الوسائط التكنولوجية الحديثة محل الكتاب المطبوع في المستقبل سوف يجعلنا نفقد الكثير من المتعة، ومن ضمن ذلك الإحساس بالتواصل مع الأجيال السابقة التي تناقلت أيديها الكتب فيما بينها، ومتعة شراء الكتب، واللقاء المثير مع بعض الكتب التي غيرت تفكيرنا وأحدثت إنقلاباً في حياتنا.

لكن تهديد الوسائط التكنولوجية الحديثة، الخاصة بنقل المعلومات، لصيغة الكتاب المطبوع تظل حقيقية وملموسة في زماننا، ونحن نسمع يومياً عن رغبة وزارات التربية والتعليم في العالم والمؤسسات الأكاديمية في استبدال الكتاب المطبوع بالأقراص الممغنطة وكذلك الأقراص المدمجة.

ولا شك أن الرغبة في التوفير وتقليص الميزانيات التعليمية، التي تتعرض على الدوام للتقليص، قد تقنع الكثير من إدارات الجامعات والمؤسسات التعليمية بالحد من شراء الكتب والمراجع المطبوعة وتوفير نسخ الكترونية من هذه المراجع، بحيث يتمكن الطالب من استخدام شاشة الحاسوب والحصول على المعلومات اللازمة عن طريق الإنترنت بديلاً عن الكتب المرجعية

المقررة والموسوعات المطبوعة. وهو ما سيجعل الحديث عن «اختفاء الكتاب الأكاديمي» و«موت المكتبة الشخصية» أمرين محتملين في عصر يفضل المعلومات على المعرفة التي تتطلب التحليل والتأويل والرأي الشخصي للمؤلف.

فخري صالح *
عمان

نورمان فنكلنشتاين، صناعة الهولوكوست، نيويورك ٢٠٠٠

Norman Finkelstien,The Holocaust Industry, Verso, London-New York 2000, 150 p.

تحوّل الهولوكوست في العقود الثلاثة الماضية إلى صناعة تخدم أغراض الحاضر وسياسته أكثر من حرصها على فهم الماضي واستنباط دروسه. تلك هي الخلاصة الأساسية لكتاب نورمان فنكلشتاين «صناعة الهولوكوست: تأملات في استغلال معاناة اليهود». وينبغي التذكير أن هذا الموضوع يدخل في باب المحظورات التي تودي بصاحبها إلى التهلكة بتهمة العداء للسامية.

ويبدو أن فنكلشتاين، الأستاذ في جامعة مدينة نيويورك، يستطيع النجاة من هذه التهمة لسببين: أولا، بحكم يهوديته، وثانيا لأن أبويه من الناجين من غيتو وارسو في الحرب العالمية الثانية. وهي مؤهلات تسقط عنه في الولايات المتحدة تهمة كراهية اليهود، لكنها لا تعفيه من تهمة العداء لإسرائيل.

يميّز فنكلشتاين في هذا الكتاب الصغير الحجم (١٥٠ صفحة من القطع الصغير) بين الهولوكوست النازي كحادثة تاريخية، وبين أيديولوجيا الهولوكوست التي حوّلت ما جرى إلى مصدر للإبتزاز السياسي في يد اليهود الإميركيين والإسرائيليين. فقد نجحت تلك الأيديولوجيا في إيهام العالم أن إحدى القوى العسكرية الكبرى في عالم اليوم (أي إسرائيل) ضحية في الواقع، ونجحت في تصوير أكثر الجماعات الإثنية في الولايات المتحدة نجاحا وثراء (أي اليهود) باعتبارها ضحية، أيضا. والهدف في الحالتين رفع الممارسة السياسية لإحداهما أو كليهما فوق النقد، وتبرير ما يرتكبانه من أفعال.

لم يكن الوضع، دائما، على هذا النحو - كما يلاحظ فنكلشتاين - ففي الفترة بين ١٩٤٥ - ١٩٦٧، لم يحتل موضوع الهولوكوست أهمية تذكر في حياة اليهود الأميركيين، كما اتسم موقفهم من إسرائيل بالحذر. والسبب:

كانت مصلحتهم الأساسية هي التقرّب من النخبة الأميركية الحاكمة، والدفاع عن الولايات المتحدة في الحرب الباردة. وبما أن ألمانيا الفيدرالية أصبحت حليفا قويا ضد الاتحاد السوفياتي في تلك الحرب، وجد اليهود الإميركيون أن استرجاع ما حدث في الحرب العالمية الثانية قد يلحق الضرر بالسياسة الأميركية.

من ناحية أخرى، كان الحديث عن جرائم النازية

من السمات المميزة لخطاب اليساريين في الحرب الباردة، وهي سمة حرّضت زعماء المنظمات اليهودية في الولايات المتحدة على التقرّب من الدوائر اليمينية، ومحاولة النأي بأنفسهم عن الجماعات اليسارية كي لا يتهموا بالانحياز إلى الروس.

أخيرا، لم تكن إسرائيل ذات أولوية في حياة وسياسة اليهود الأميركيين لأن إسرائيل لم تكن طرفا مؤثرا في الاستراتيجية الأميركية، أو جزءا من المصالح الحيوية الحاسمة للمولايات المتحدة. لكن الوضع تغيّر بعد حرب عام ١٩٦٧، بفعل الانتصار العسكري الذي حققه الإسرائيليون، ولفت أنظار الإميركيين. فمنذ ارتقاء العلاقة الاستراتيجية بين الدولة الأميركية وإسرائيل بعد تلك الحرب، أصبح موقف اليهود أكثر قربا من الثانية.

يورد فنكلشتاين الأسباب المذكورة أعلاه في رده على محاولة منظري الهولوكوست تفسير غيابه عن الخطاب الثقافي والسياسي لليهود الأميركيين في الفترة المذكورة، وظهوره المفاجئ والمؤثر في النصف الثاني من الستينات. يقول المنظرون:

صمت اليهود لأن الصدمة كانت قوية، وكانوا يحتاجون فترة من الوقت لتضميد جراحهم، واستعادة القدرة على الكلام. ويقول بعضهم: بدأ اليهود الكلام عن الهولوكوست عندما أصبحت سياسة الهوية والذاكرة جزءا من الخطاب الثقافي في الولايات المتحدة في الستينات، وأخيرا تقول جماعة أخرى أن تعرّض إسرائيل لخطر الفناء في حرب ١٩٦٧ أيقظ في قلوب وعقول اليهود الأميركيين مشاعر الخوف من الهولوكوست مرّة أخرى.

يعتقد فنكلشتاين أن كل ما سبق يدخل في باب الكلام الفارغ، فالصمت لم يحدث لأسباب نفسية بل لأسباب تتعلق بالمصلحة والإفصاح، أيضا، لم يحدث بحكم الشعور بالخطر الداهم، بل عبّر عن مصالح سياسية واقعية لا تربطها بالعوامل النفسية صلات يمكن التحقق من صحتها او جديتها بصورة علمية.

وفي هذا الصدد، يشير فنكلشتاين إلى حقيقة أن اليهود في فلسطين تعرّضوا في عام ١٩٤٨ لخطر يبلغ أضعاف ما جابهوه في حرب عام ١٩٦٧، وقد كان من الحري باليهود الإميركيين التعبير عن مشاعر الخوف عندما كان الخطر أكثر واقعية. من ناحية أخرى، يرى أن الكلام عن بروز مسألة الهوية والذاكرة بلا معنى في الواقع، فالجماعات الإثنية التي بدأت بالبحث عن الذاكرة والهويّة، كجزء من الصراع الثقافي في المجتمع الأميركي، هي الجماعات الإثنية الأكثر فقرا وتعرضا للاستغلال والتمييز، بينما كان اليهود وما زالوا أكثر الجماعات نجاحا، وأقلها مدعاة للشكوى.

يلاحظ فنكلشتاين، أيضا، أن صناعة الهولوكوست تقوم على فكرتين مركزيتين، لم يجر الحديث عنهما في الفترة بين ١٩٤٥-١٩٦٧، وهما التفرّد (أي رفض مقارنة ما أصاب اليهود بما أصاب الآخرين في كل زمان ومكان) ولا عقلانية اللاسامية (أي النظر إلى كراهية اليهود كمرض يصيب جميع الناس من غير اليهود في كل الأزمنة والعصور، واعتبار

الهولوكوست ذروة المرض، الذي لا يقبل التفسير بطريقة عقلانية).

يقول فنكلشتاين أن التركيز على هاتين النقطتين يصدر في الواقع عن مفاهيم وثيقة الصلة باليهودية والصهيونية في آن. فاليهودية التي ترى في اليهود خصوصية لا توجد في غيرهم تحرص على تمييز معاناتهم عن معاناة الآخرين. الهولوكوست فريد ليس لأنه شهد مذابح، بل لأن اليهود كانوا الضحايا.

وفي هذا الصدد يتكلم عن إيلي فايزل، اليهودي الفرنسي الحائز على جائزة نوبل، الذي يتقاضى ٢٥ ألف دولار عن المحاضرة الواحدة، ليقول لجمهور الحاضرين في الولايات المتحدة إن الهولوكوست مسألة لا يمكن فهمها أو التعبير عنها إلا بالصمت، فلا توجد لغة تصلح للكلام عنه، ولا توجد مفاهيم تستطيع تفسيره، ولا يمكن مقارنته بشئ آخر.

النقطة الثانية هي اللاعقلانية، وهي مستمدة كما يقول فنلكشتاين من الميراث المفهومي الصهيوني، الذي يرى في عداء غير اليهود لليهود ظاهرة أبدية، وبالتالي يبرر وجود دولة تخصهم، ويحرم الآخرين من حق انتقادهم. وغالبا ما يجري استخدام النقطتين كنوع من رأس المال المعنوي لتفسير الصراع الفلسطيني والعربي - الإسرائيلي كاستمرار لظاهرة العداء اللاعقلانية من جانب غير اليهود.

يرد فنلكشتاين على النقطتين السابقتين بالقول: إذا افترضنا أن العالم على هذا القدر من كراهية اليهود، فعلا، ومنذ الأزل، فمن المنطقي أن ينقرض اليهود منذ زمن بعيد، ومن المنطقي على الأقل - إذا صحت تلك الفرضية ولو بصورة جزئية فقط - ألا يكونوا من بين أكثر الجماعات الإثنية نجاحا وقوة ونفوذا، كما هم الآن.

يوجد خلف تلك المفاهيم أدب يشمل مختلف أنواع التعبير، لكنه لا يخلو من التناقض، أو التزييف - كما يقول فنكلشتاين - ثمة كاتب بولندي يدعى بوزينسكي نشر كتابا بعنوان «العصفور المصبوغ» ليتحوّل في وقت قصير إلى أحدى الأدبيات الكلاسيكية عن الهولوكوست، وتجرى ترجمته إلى عديد من اللغات. يدور الكتاب حول التجربة الشخصية للمؤلف في زمن الحرب العالمية الثانية، والاحتلال النازي لبولندا. لكن تحريات أجريت في هذا الشان برهنت أن بوزنسكي المذكور ليس يهوديا أولا، ولم يكن في بولندا بل عاش الفترة المذكورة مع عائلته في سويسرا، ثانيا.

تخلّص الناشرون، الذين أطنبوا في الإشادة بالكتاب، من المشكلة بتحويله من باب «السيرة الشخصية غير الروائية» إلى باب «الروايات» باعتبار أن ما عبّر عنه يدخل في باب الخيال. وقد أصر أشخاص مثل إيلي فايزل على الدفاع عن الكتاب وصاحبه بعد الفضيحة بالقول أن عدم عيش التجربة نفسها لا يعني عدم صلاحية التعبير عنها. ورغم ذلك اضطرت دور النشر إلى سحب الكتاب من التداول في نهاية الأمر.

ولعل أكثر فصول كتاب فنكلشتاين إثارة ما يتصل منها بموضوع التعويضات للناجين من الهولوكوست التي أصبحت - حسب قوله - صناعة

تدر ملايين الدولارات على أصحابها. فبعد الحرب العالمية الثانية بلغ عدد الناجين من معسكرات النازي حوالي مائة ألف، لكن عدد المسجلين في قوائم مختلفة، وتحت عناوين مختلفة للحصول على تعويضات في الوقت الحاضر يبلغ حوالي المليون.

ويقول، في هذا الصدد، من المنطقي أن يكون ربع الناجين فقط من الهولوكوست على قيد الحياة في الوقت الحاضر، لكن آلاف الأشخاص الذين لم يدخلوا معسكرات الإعتقال أو العمل القسري، وكانوا في أماكن أخرى من أوروبا أصبحوا ينظرون إلى أنفسهم، ويُعاملون باعتبارهم من ضحايا الهولوكوست، ويحصلون على تعويضات مالية.

ورغم ذلك، لا تصل التعويضات إلى مستحقيها في حالات كثيرة. وهنا يستشهد فنكلشتاين بما حدث مع أمه التي عاشت لمدة ست سنوات في معسكر للاعتقال. فقد حصلت على ثلاثة آلاف وخمسمائة دولار، بينما ذهب القسم الأكبر من أموال التعويضات إلى المؤسسات اليهودية، وإلى جيوب كبار المحامين اليهود الذين يتقاضى الواحد منهم ٣٥٠ دولارا عن الساعة الواحدة للمرافعة في قضايا التعويضات. ويشير إلى أن الألمان دفعوا ما يصل إلى ٦٠ مليار دولار منذ بداية التعويضات في مطلع الخمسينات حتى الآن.

وفي هذا الجانب، أيضا، يشير فنكلشتاين إلى الحملة التي شنتها كبرى المنظمات اليهودية في الولايات المتحدة ضد المصارف السويسرية للحصول على أموال أودعها اليهود في تلك البنوك قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية. تحالفت المنظمات اليهودية الكبرى في تلك الحملة، مع أجهزة الإعلام، والسلطات القضائية والمصرفية الأميركية لتتمكن من إرغام السويسريين على الخضوع لمطالبها.

تلك هي السمات الأساسية لكتاب فنكلشتاين، الذي سبق له نشر كتاب بعنوان «الحقيقة والخيال في الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي» تعرّض بسببه لنقد عنيف من الأوساط الصهيونية في الولايات المتحدة وإسرائيل.

حسن خضر



(67) 2001

ISSN 1607-7024
AL-KARMEL(Ramallah)